<36603249900010

<36603249900010

Bayer. Staatsbibliothek

A

L. eleg. g. 3809

Erwin

Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst.

Von

K. W. F. Solger,
Doctor und ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Berlin

Erster Theil.

Berlin,
in der Realschulbuchhandlung,
1815.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Adelbert. Ein Freund.

Adelbert.

Nun sind wir endlich auf dem Plätzchen angelangt, das ich dir schon lange gern gezeigt hätte. Du siehst, es ist recht gemacht dazu, einander liebe Geheimnisse mitzutheilen. Aber damit ich nicht in den bösen Fehler gerathe, meine Sachen aufzudrängen, so will ich dich erst ruhig alles betrachten lassen, ehe ich mein Papier herausshole. Sage mir nun selbst, wie es dir hier gefällt?

Der Freund. Wahrlich, als wir aus dem Fahrwege in die kleine Gitterthür traten, sah es mir nach gar nichts aus, als nach einem recht fruchtbaren Getreidehügel. Nun, da wir die Höhe erreicht haben, überrascht mich die milde Senkung in das liebliche Thal auf dieser Seite. Wie stolz und üppig die Saat unter dem Schatten dieses Waldes von breiten Obstbäumen aufstrebt! Wie freundlich der schmale Fußsteig gleichsam einladend nach dem Häuschen hinunterführt! Vorzüglich aber gefällt mir die Begrenzung dort hinten durch die Kette von Hügeln, die wie mit einem wogenden Meere von rothen und weißen Obstblüthen überströmt ist. Eng zwar und sehr beschränkt ist das

Ganze; aber man fühlt sich heimisch darin, und überall ist die Begrenzung sanft und behaglich. Nur Wasser, das jede Gegend erst belebt, scheint zu fehlen.

Adelbert. Auch das nicht. Siehst du? Nun, da wir herab sind, kommt uns auch der klare rieselnde Bach durch die kleine Wiese freundlich entgegen.

Der Freund. Dort in jenem dunklen Schooße der Erlengebüsche ist wohl seine Quelle?

Adelbert. Freilich! Siehst du, wie rein und kalt er unter der Rasendecke hervor an das Licht tritt in frischer, herber Jugend, dann mit den Blumen der Wiese munter spielt, und endlich dort ganz unten sich in den breiten runden Teich verliert, in dessen klarer Fläche sich der Himmel mit den hohen Erlen des Ufers abspiegelt? Dann zur Seite verläßt unser Bächlein breit und mannhaft den Teich, und muß ganz nahe schon die Mühle treiben, deren fernes Geklapper du vernimmst. Aber sprich. Wollen wir uns lieber an den klaren Spiegel des Teiches setzen, oder hier an die Quelle?

Der Freund. Hier ist ja wohl ein Platz, wo wir beides sehen können, und zugleich durch die Oeffnung des Thals die Aussicht nach den fernen blauen Bergen genießen?

Adelbert. Richtig. Hier sitzen wir auf einem Punkt, der mir selbst noch ganz neu ist. Die weitre Aussicht verschönert den Ort noch mehr.

Der Freund. Es ist doch ein eignes Gefühl, der Befriedigung zugleich und der Sehnsucht, wovon wir

in solchen Scenen der Natur erfüllt werden. Ich kann mir wohl denken, daß nicht jeder deine innige Lust an diesem Platze mit dir theilt, wie du auch vorher sagtest. Den meisten ist das Thal gewiß zu beschränkt.

Adelbert. Ja wohl. Mir aber ist grade das so lieb daran. Es erregt mir ein Gefühl von Behagen und Genügsamkeit, von ruhigem stillen Besitze, das mit einer unerklärbaren tiefen Wehmuth und Sehnsucht nicht so wohl verknüpft, als Eins und dasselbe ist.

Der Freund. In dieser Sehnsucht eben, glaube ich fast, liegt der große Reiz, den der Anblick der schönen Natur mit sich führt, und sie erscheint unter den mannigfaltigsten Gestalten. Was zum Beispiel hier ein stilles Sehnen nach Ruhe und reiner Heiterkeit des Gemüths ist, das ist bei wilden Gebirgen, tosenden Gewässern ein Drang nach ausgebreiteter und gewaltsamer Thätigkeit. Die Gegenstände der Natur schlagen die verwandten Saiten in unsrem Inneren an, und, da wir stets thätig und in der Ruhe unbefriedigt bleiben, so werden durch jene Erregung wenigstens innere Schwingungen in uns hervorgebracht.

Adelbert. Doch ist noch etwas Wunderbareres darin, daß nämlich eben diese Anregung zugleich die vollste Befriedigung selbst enthält. Wenigstens wüßte ich nicht, daß jene mich nach außen getrieben hätte, wenn nicht etwa schon Leidenschaften in mir waren, die, wie sie wohl pflegen, sich jede Bewegung des Inneren zu Nutze machten, und jeder ihre eigne Richtung mittheilten. Sonst fühle ich nur, daß mich jene Sehnsucht

recht in mich selbst hineinführt, gleich als wollte ich alles das Schöne das mich umgiebt, ganz und gar in mich aufnehmen, und erlangte dies nie vollkommen, ja als zerginge es mir in eben diesem Bestreben fast ganz.

Der Freund. Nicht weiter, lieber Freund; sonst möchtest du zuletzt, wenn ich dich an dein Versprechen erinnerte, sagen können, es sei schon erfüllt. Denn dergleichen Gegenstände, wovon eben die Rede war, müssen ja wohl in deinem Aufsatze über die Schönheit vorkommen.

Adelbert. Du brauchst mich nicht zu erinnern, daß ich mich nicht zu weit verliere. Es liegt mir selbst zu viel daran, dir mitzutheilen, was ich hier geschrieben habe. Denn für dich habe ich es eigentlich aufgesetzt. Ich kenne ja kein größeres Glück, als recht lebendig und aus dem innersten Vertrauen meinen Lieben das mitzutheilen, was mir nach und nach über die Gegenstände, die uns am meisten am Herzen liegen, klar wird. Das beste Philosophiren ist und bleibt doch immer das gesellige. Es ist das eigentlich wirkliche, es lebt unmittelbar; es kommt aus dem Herzen und geht zu Herzen. Und wenn alle Philosophie wirkliches Leben werden soll, wie die Weisen sagen, so ist es eine solche schon. Denn jeder, der an solchem Gespräche recht innig und offen Theil nimmt, ist selbst nur eine besondere Gestaltung derselben.

Der Freund. Es hat nur gar zu große Schwierigkeiten in der Ausführung. Bei den Alten war diese

viel leichter, weil alles Denken bei ihnen weit mehr in das Leben übergegangen, und so das Leben der Einzelnen von dem des Ganzen viel weniger geschieden war. Unser Denken ist seiner Natur nach abgesonderter von unserem Leben, weil es systematischer ist: und wie die natürliche Verfassung unsrer Staaten gewiß die monarchische ist, so möchte es auch wohl die unsrer Wissenschaften sein, welche jedesmal Einer im Zusammenhange und ausführlich lehrt, und viele schweigend anhören. Und das ist auch gewiß nicht zu tadeln, denn es ist ganz sicher nicht erkünstelt, sondern es liegt in dem ganzen Wesen unsrer Lebensweise. Damit will ich aber auch wieder dich nicht zurückschrecken. Denn um so mehr müssen wir jene natürliche Trennung des Lebens und der Wissenschaft auf alle Weise wieder zu vermitteln suchen, damit nicht zuletzt die Lehre ganz in sich erstarre, und so leblos und unkräftig werde.

Adelbert. Ich wußte wohl, daß du nicht unterlassen würdest, mir die Schwierigkeiten der Sache vorzustellen, welche meinen Versuch, den ich dir eben mittheilen will, selbst nur allzusehr treffen. Allein es kommt zu vieles zusammen, mich zum Versuche zu reizen, und ich bin immer der Meinung, daß wenn man in edlen und guten Vorsätzen nicht etwas wagt, und sich auch einmal selbst der Gefahr des Scheiterns aussetzt, nie etwas Gutes zu Stande kommen kann. Die gefährlichste Klippe dabei ist freilich die der Nachahmung; ich hoffe aber diese zu umschiffen, wenn ich nur in den Sachen ganz meinen eignen Lauf halte.

Der Freund. Das ist freilich hier das wichtigste. Denn eine eigenthümliche, in sich selbst gegründete Idee muß sich auch ihre eigne Gestalt geben.

Adelbert. Die vorzüglichsten Gründe für das Unternehmen waren mir aber, daß mir erstlich diese Gesprächsweise nicht angedichtet ist, und zweitens, was noch wichtiger scheint, die Natur der Sache. Denn ich kann nichts besseres finden, um den inneren Mittelpunkt und die äußere Erscheinung einer Idee zugleich, und als Eins und dasselbe auszudrücken, als das Gespräch. Wie ich das meine, wird dich die Vorlesung am besten lehren.

Der Freund. Es ist auch besser, sie selbst anzufangen, als durch weitläuftige Vorreden die Lust dafür zu schwächen.

Adelbert. Ich bin bereit. Fürchtest du aber nicht, daß der rauschende Bach meine Stimme zu sehr dämpfen werde?

Der Freund. Ich denke, vielmehr soll er, wie eine begleitende Musik, das Gemüth in dem heitren Genusse dieser Natur erhalten, der für das Schöne erst recht empfänglich macht.

Adelbert. So beginne ich denn.

Erstes Gespräch.

Als ich neulich gegen Abend die Stadt verlassen hatte, um nach der Hitze des Sommertages die abgekühlte Luft zu genießen, und nach meinem Lieblingsthale zuging, wohin ich so gern einsame und nachdenkliche Spaziergänge mache, rief jemand aus einem der nahen von blühenden Obstbäumen verhüllten Berge laut hinter mir her. Ich glaubte Anselms Stimme zu hören, und da ich mich umsah, lief er auch wirklich auf mich zu. Verzeihe mir, sprach er, daß ich dich in deiner Ruhe störe, die, wie es scheint, dich auch im Gehen begleitet. Ich war dort mit zwei jungen Leuten, die mir wirklich etwas Langeweile gemacht haben, aus guter Gesellschaft übrig geblieben, und nun möchte ich mich gern mit dir und durch dich nach dem Saus und Braus beruhigen.

Spotte immerhin, antwortete ich, wie du pflegst, über meine Ruhe. Du siehst, daß sie mir wohl bekommt. Du scheinst mir dagegen wieder in dem Schwunge gewesen zu sein, den zuweilen deine Begeisterung nimmt; vielleicht gerathen wir also, wenn wir uns erst eine Weile schwankend hin und her gestoßen haben, in ein gutes Gleichgewicht. Aber vor allen Dingen sage

mir, woher der seltsame Putz kommt, den du an dir trägst. Kommst du etwa aus einem Gellertschen Schäferspiele?

Tritt mir nur nicht gar zu prosaisch entgegen, versetzte jener. Ich will grade nicht sagen, daß die Kränze, die ich an mir trage, klassisch aussehn, aber wenigstens toll genug, und Tollheiten giebt es ja, wie Platon sagt, mancherlei, vorzüglich aber eine poetische. Diese nun ergriff uns heute, als wir dort im Garten mit den schönsten Mädchen von der Welt zu Tische saßen. Jeder hatte, wie beim Benvenuto Cellini, die seine mitgebracht, und mitten unter Schönheiten beschlossen wir zuletzt ein Fest der Schönheit zu feiern. Darüber haben wir uns ein wenig phantastisch ausgeputzt, aber dafür auch aller großen Dichter und Künstler Gesundheiten getrunken, und schöne Lobreden auf sie gehalten. Nun sind die meisten schon nach der Stadt zurückgekehrt. Jene beiden jungen Leute blieben noch bei mir, weil sie in einem Streite begriffen waren, dessen Schiedsrichter ich sein sollte. Vielleicht befreist du mich nun von dieser Bürde.

Wer sind denn die beiden?

Der Eine ist Erwin, und dieser hat uns wenigstens durch sein Dasitzen gedient, denn seine Schönheit war doch in unsrem Kreise gut angebracht. Aber er war allzu still für einen kräftigen Jüngling, ob ich gleich seine Bescheidenheit schätzen muß. Er wurde roth, wenn er eine unsrer weiblichen Schönheiten anreden sollte, und, kam gar die Reihe an ihn, eine laute Rede vorzutra-

gen, so stockte er und verwirrte sich. Die Jugend muß, denk' ich, ein wenig mehr aufbrausen, daß aus dem Schaume sich ein kräftiger und feuriger Wein setze.

Weißt du wohl, daß eben dieser einer von unsren fleißigsten und tüchtigsten Jünglingen ist?

Vielleicht; aber gewiß keiner von den genialischen. Und doch ist es nur der Götterfunke des Genies, der uns über die gemeinen Umgebungen der absterbenden Zeit erheben, und uns in die neugeborene hinüberleuchten kann. Der andere ist Bernhard. Dieser ist fast noch trockner; denn er hat schon das unselige Uebel an sich, alles auf Prinzipien zurückführen zu wollen. Indessen ist er mir wirklich lieber, weil er doch auf Ideen und immer nach umfassenden Ansichten, ja nach dem Ganzen hinstrebt.

Es ist doch arg und fast wie in der verkehrten Welt, sagt' ich. Zuletzt werdet ihr Erwachsenen noch der Jugend, die man sonst im Zaum halten mußte, den Sporn geben müssen. Ihr fangt auch schon ganz gut damit an, daß ihr ihn zuerst euch selber gebt.

Du hast, in dem ersten wenigstens, nicht ganz unrecht. Die Jugend wird uns gar zu altklug, und wir bedürfen doch gar sehr der feurigen Gemüther. Da kommen schon jene beiden auf uns zu. Sie werden dir gleich ihren Streit vortragen. Das sonderbarste dabei ist, daß Erwin, der stille und keusche, nicht über die ganz gemeine Sinnlichkeit hinauskommen kann. Doch sie mögen selbst reden.

Beide kamen nun ganz nah an uns heran, und

ich mußte innerlich über ihren Putz lachen. Diese, sagte ich zu Anselm, sehn mir aus, als wenn sie Figuren in einem von den lebenden Gemälden gemacht hätten, die jetzt so in der Mode sind. Am Ende ist euer ganzes Fest ein solches Gemälde gewesen.

Siehst Du, erwiederte er, ohne weiter auf meine Worte zu achten, wie Erwin seinen Schmuck nach und nach abnimmt und verstreut, als wenn er sich freute, der Last los zu werden, aber Bernhard mit einem pathetischen Anstand den Arm hin und her schwingt? Auch hierin drückt sich ihre verschiedene Natur aus. Tretet nur heran, fuhr er fort, indem er sich an die Jünglinge wandte. Ich will mein Richteramt an Adelbert übertragen.

Hierauf begrüßten uns beide, und nachdem ich ihnen gedankt hatte, sprach Bernhard: Das Ende unsrer Mißhelligkeiten wird nun wohl gekommen sein. Denn da wir euch beide haben, die ihr als Männer und im vollen Besitz des Gegenstandes über unsre Zweifel urtheilen könnt, so bitten wir euch, daß ihr euch darüber unter einander verständiget. Wir wollen indessen mit aller treuen Aufmerksamkeit zuhören, und werden so endlich vollständig belehrt werden.

Aber was ist es denn eigentlich, fragte ich, worüber ihr streitet? Noch habe ich es nicht ausforschen können.

Dasselbe, sprach Anselm, dessen Fest wir heute feierten, die Schönheit. Auch ist eigentlich kein Streit zwischen uns, sondern ich konnte nur unsrem Erwin

nicht verständlich machen, wie die schönen Dinge nicht ihrer selbst wegen schön sind, sondern nur eine höhere Schönheit, welche über die wirkliche Natur erhaben ist, für uns ausdrücken.

Verzeih mir, sprach Erwin, ich muß doch glauben, daß es ein eigentlicher Streit sei. Gern will ich zugeben, daß ich nicht vollkommen deutlich sagen kann, worin er recht liege, aber ich fühle in meinem Inneren, daß es uns auf die Hauptsache ankommt.

Davon rede ich eben, versetzte jener, daß dein Gefühl ohne Zweifel auf das Wahre hindeutet, und wenn du nur dich über dies Gefühl selbst emporschwingen könntest, würdest du es einsehn.

Wie ich dich verstanden habe, sprach Erwin, so sind die Ideale der Dinge etwas, das gar nicht in der wirklichen Erscheinung derselben enthalten ist, sondern das, was uns als Gegenstand erscheint, stellt nur, wie ein Bild, sein Ideal als etwas fremdes vor. Nun will ich gern glauben, daß ein solches Verhältniß wirklich irgendwo statt findet, und mir selbst scheint es oft so, wenn ich sehe, wie wir genöthigt sind, die unvollkommenen Erscheinungen unsrer Welt auf Muster in einer höheren zu beziehn, wenn wir irgend etwas an ihnen haben wollen, das uns nicht unter den Händen zum Nichtigen zerfließe. Aber auf der anderen Seite widerspricht es gradezu meinem Gefühl, anzunehmen, daß es sich mit dem Schönen vorzugsweise so verhalte.

Und warum das, sagte jener, wenn du es doch überhaupt zugiebst?

Ich weiß die Widersprüche, versetzt' er, die für mich in dieser Ansicht liegen, nicht zu vereinigen. Das Ideal kann nicht anders, als unendlich über die Wirklichkeit erhaben sein, wie wir es uns denn auch denken, wenn wir irgend etwas in unseren Umgebungen betrachten, wie es sein könnte und sein sollte. Dieses also wirklich in unserer Welt der Unvollkommenheit zu erreichen, kommt mir unmöglich vor. Dagegen ist das, was ich schön nenne, von der Art, daß es, ganz gegenwärtig und wirklich, mein Gefühl gewaltig an sich zieht. Ich denke dabei nicht an eine Unendlichkeit, welche über der wirklichen Welt läge, sondern recht innig, und um mich so auszudrücken, wie meines Gleichen liebe ich es, und wünschte ganz mich darein zu verlieren. Aufrichtig muß ich gestehn, daß ich fast kalt gegen das Schöne werden würde, wenn ich es nur für den Stellvertreter einer höheren fremden Vortrefflichkeit ansehn müßte.

Was ist denn aber die Folge, sprach ich, lieber Erwin, von solchen Reden? Machest du dich nicht verdächtig, am Ende in den schönen Dingen nichts weiter zu suchen, als was in ihrer sinnlichen Erscheinung vorkommt? Diese nun ist doch an allen Dingen denselben Gesetzen unterworfen, und es wird also bloß auf diese ankommen, was schön sei oder nicht. Wenn du aber so sprichst, so wirst du bei den Gebildeten eine schlechte Rolle spielen, und mit Recht als ein Ketzer betrachtet werden.

Hierauf schwieg er eine Weile sehr betreten, und indem er mich mit einem unsicheren Blicke ansah, sprach

er: ich weiß es doch gar nicht anders, und ich muß dir sagen, es ist mir immer, als wenn ich in der Liebe zu den erscheinenden wirklichen Dingen, die mir als schön vorkommen, alles empfände, was es irgend hohes und Edles geben kann. Wie es aber zugeht, das weiß ich nicht.

Ich bitte dich um alles in der Welt, rief ihn Anselm an, als ich ihm eben antworten wollte, sprich mir nicht in einem Tone, der mich an das Häßlichste von allem erinnert, was ich kenne. Das Geständniß, daß man in dem Schönen wirklich nichts als den Gegenstand der Sinne liebe, ist sogar seiner Freimüthigkeit wegen zurückstoßend. Du wirst dich wohl Kotzebue's erinnern, wenn er unter der Larve der unschuldigen, kindlichen Aufrichtigkeit schamlos ausspricht: was kann ich dafür, daß mir die mediceische Venus wie eine hübsche Kammerjungfer erscheint, die von dem jungen Herrn vom Hause im Bade überrascht wurde? So böse meinst du es nicht, gern glaube ich es; drum will ich dir auch nur zeigen, wie weit es führt, wenn man sich selbst in eine gemeine Ansicht gefangen giebt. Also ermahne ich dich, einmal hinweg von den bloßen Gestalten der sinnlichen Dinge dein Auge zu höheren Regionen zu erheben, wo die göttlichen Ideen wohnen, mit deren Abbildern du dich hier begnügen mußt. In jenes Heiligthum suche nun einzudringen, von wo aus ein überirdisches Licht auf unsre Welt herabstrahlt, und uns alles in einem anderen Glanze schauen läßt, als es dem sinnlichen Blick erscheint. Dann wirst du bald

wegwerfen, womit du bisher gespielt hast, und auch in dem Schönen nicht mehr das endliche Ding erkennen, sondern das Abbild einer reinen und göttlich klaren Gestalt, um dich von ihm aus zu diesem Höheren zu erheben. Fort also mit allem Körperlichen oder Geistigen, das den Anschein der Schönheit an sich trägt, ohne Ideen auszudrücken. Nur das achte, was du von Göttlichkeit an dem Erscheinenden wahrnimmst. Ja, mit Einem Worte, gieb dich der Mystik hin, welche unter den Hieroglyphen dieser Welt den göttlichen, unbedingten und einfachen Sinn zu verstehen dich lehren wird. So benutze den Zeitpunkt, in welchem du lebest, und in welchem gerade ein schöneres Licht aufgeht. Nach einer Zeit der Erstarrung, in welcher Sinnlichkeit und trockner gemeiner Verstand bei den Deutschen um den Vorrang stritten, laß uns die neue Morgenröthe begrüßen, die einen göttlicheren Tag verspricht. Noch scheinst du mir in der Dämmerung zu schwanken; entscheide dich nicht für die kalte und öde Nacht des schon Erstorbenen, damit du nicht bei deinen schönen Kräften in der neuen Welt, mit den schlechten Ueberresten der alten zugleich verachtet liegest.

Anselms Rede zwar gefiel mir, aber mich dauerte Erwin, der mich ansah wie ein Unterdrückter, weshalb ich, um seinem Muthe aufzuhelfen, mich an Anselm wandte, und sagte: Dein Aufruf, o Freund, ist gewiß höchst edel, und würdig befolgt zu werden. Doch verlange nicht, daß Erwin dir nachfolge, ohne recht zu wissen, wohin. Denn, wie es mir scheint, ist er nicht

in der Dämmerung, wie du es nennst, sondern er sieht gar nichts von deinem Lichte, und während du, vielleicht auf der klarsten aber steilsten Höhe stehend, ihn zu dir hinaufrufst, glaubt er nicht allein die Unmöglichkeit des Nachkletterns zu sehen, sondern gefällt sich auch im Thale vollkommen wohl. Ist es nicht so oder ähnlich beschaffen, Erwin?

Ganz und gar, sprach dieser, und da mir der Weg so ganz unbekannt zu sein scheint, so wünschte ich mit Bernhard recht sehnsuchtsvoll, daß ihr beide, die ihr ihn kennt, vor unsren Augen ihn einmal wirklich zurücklegtet.

Das würde deinem Zweck nicht entsprechen, entgegnete Anselm; denn wir beide würden einander wohl nur wenige Winke zu geben brauchen, um uns zusammen zu finden, indem wir wohl schon so ziemlich von einer gemeinschaftlichen Voraussetzung ausgehn würden. Lieber übernimm du, Adelbert, das Richteramt, das ich dir schon übertragen habe.

Auch damit können wir zufrieden sein, sprach Erwin, ja mir wird ein alter Wunsch dadurch befriedigt, den ich schon oft auf der Zunge trug, und nur nicht auszusprechen wagte, weil ich weiß, daß du, Adelbert, auf solche Hauptfragen nicht gern zu jeder Zeit antwortest.

Dieser Widerwillen, mein Freund, sagte ich, ist auch noch gar nicht in mir überwunden. Ich denke in solchen Fällen immer an Aesop, der einem Wanderer auf die Frage, wie weit sein Nachtlager noch entfernt sei, nicht antworten wollte, ehe er nicht gesehen hatte, wie schnell oder langsam er schritte. So mußt du also dir

auch gefallen lassen, daß ich dich zuvor in den Gang bringe. Willst du das?

Es scheint wohl, gab er zur Antwort, dieses sei das einzige Mittel.

Nun so werden wir den Weg gemeinschaftlich machen. Sprich also ganz aufrichtig, was meinst du daß die Schönheit sei?

Zwar fürchte ich recht sehr, daß meine Erklärnng allzu linkisch herauskommen möchte. Doch will ich auf deine Nachsicht vertrauen, und also zuvörderst dreist gestehn, daß sie mir in der bloßen Gestalt der Dinge ihren Sitz zu haben scheint.

Meinst du, daß die Schönheit etwas an der Gestalt der Dinge sei, etwa ein besonderer Theil der Gestalt, oder daß die ganze Gestalt in jedem Sinne selbst die Schönheit sei? Welches ich natürlich immer nur von einer besonderen Art der Gestalt verstehn würde; denn nicht jede Gestalt ist doch schön.

Das letzte meine ich, daß, wenn ein Ding schön ist, die Schöuheit ganz und gar in seiner Gestalt liege, von keinem andren Grund hinzukomme, und sich gleichsam völlig in der Gestalt erschöpfe.

Wir hätten also zuerst nachzufragen, was diese bloße Gestalt selbst sei. Nicht wahr? Antworte mir also auf diese Frage.

Die Gestalt, denke ich, ist das bloße Aeußere der Gegenstände, grade das, wodurch wir sie mit unseren Sinnen wahrnehmen, oder wodurch sie Erscheinungen sind.

Zur Schönheit gehörte also ganz nothwendig, daß ein Ding selbst zur äußeren, sinnlichen Erscheinung käme, und ein bloßer Gedanke könnte nie schön sein?

Ja wohl kann er es; sonst müßten wir ja die Poesie und jede Kunst, die uns nicht die Gegenstände verkörpert, gradezu verwerfen. Dies brauchen wir aber nicht; denn auch das Bild von einer Gestalt in der Phantasie genügt, und auch die Gedanken haben doch immer etwas, wodurch sie Erscheinungen sind.

Du nimmst also das Wort Gestalt in einem sehr allgemeinen Sinne, und doch ist es gewiß nur von den körperlichen Dingen abgezogen.

Das freilich wohl.

Wir wollen daher fürs Erste nur bei diesen stehn bleiben, und nachher sehn, wie sich das, was wir bei ihnen finden, auch auf anderes anwenden läßt.

Ich bin's zufrieden. Denn freilich dürfte wohl an den Körpern alles dies am besten eingesehn werden können.

Warum das?

Weil die Sittlichkeit, der Verstand, und manches andere, was bei geistigen Gegenständen das reine Auffassen der Schönheit stört, nicht so sehr dabei ins Spiel kommt.

Diese Unterscheidung gefällt mir nicht übel. Du willst also zur Schönheit nichts rechnen, was nicht unmittelbar wahrgenommen wird, und diese Wahrnehmung geschieht doch bei körperlichen Gegenständen durch die Sinne.

Grade so mein' ich es eben.

Also gehört zur Schönheit wohl nicht das an der Gestalt, wodurch sich in ihr die innerliche Beschaffenheit des Körpers ausdrückt, und du wirst wohl nicht den, in dessen äußerer Erscheinung sich Kraft und Gesundheit offenbaret, grade deshalb einen schönen Menschen nennen?

Keinesweges. Denn das scheint mir eben hier das Wesentliche zu sein, daß die Schönheit bloß in der Gestalt selbst, als solcher liegt, jenes aber bloß durch die Gestalt bedeutet wird.

Es reicht also auch wohl das nicht hin, wenn wir an der Gestalt erkennen, in diesem Körper seien die Naturgesetze seiner Gattung vollständig erreicht und entwickelt? Denn es bliebe uns ja immer noch übrig, von der Gestalt auf diese Gesetze einen Schluß zu machen, und so würde doch wieder, wie vorhin, an ihr nur etwas anderes erkannt, als sie selbst.

Vollkommen so scheint es mir.

Die Gestalt also, in so fern sie schön ist, dürfen wir keinesweges als die bloße Wirkung der vollkommen in sich ausgebildeten Natur eines Körpers betrachten. Vielmehr würde diese Naturvollkommenheit immer nur eine Bedeutung sein, welche die Gestalt bloß anzeigte; und in so fern wäre diese noch nicht schön. Wenn also gleich eine solche Naturbeschaffenheit die Ursach der schönen Gestalt wäre, so wäre diese doch keinesweges in Bezug auf sie schön, sondern auf einen ganz anderen Grund.

Du führst vollkommen meine Meinung aus.

Der geistigen Beschaffenheit brauche ich also wohl gar nicht zu erwähnen. Daß nämlich ein Körper keinesweges in so fern schön ist, als sich in ihm ein edles Gemüth ausdrückt oder etwas dergleichen?

Es ist wohl nicht nöthig weiter darauf einzugehn.

Nun muß aber doch die Schönheit eine besondere Bestimmung der Gestalt sein, da nicht die Gestalt an sich selbst schön ist. Und da sie nichts ist, in so fern der Körper ein Inneres oder auch ein Geistiges in sich hat, so muß sie wohl etwas sein, in so fern er ein Aeußeres und bloß Erscheinung ist, und dies ist er doch nur in Bezug auf den Wahrnehmenden. In dem Verhältniß der Gestalt zu diesem muß also die Schönheit liegen.

So scheint es.

Die Gestalt muß also dadurch schön sein, daß sie in einer gewissen Beziehung zu dem Betrachtenden steht, oder eine gewisse Wirkung auf ihn macht.

So muß es wohl sein, doch tritt ein Zweifel mir hiebei entgegen.

Und welcher?

Es scheint so, daß eine schöne Gestalt, wenn sie von niemand wahrgenommen würde, auch nicht schön sein würde, was ich doch nicht gradezu behaupten möchte.

Der Zweifel mag wohl einen Grund haben, aber er geht ganz über unsere gegenwärtige Aufgabe hinaus.

Wie so?

Weil er einerlei ist mit der Frage, ob überhaupt

eine Gestalt da sein würde, wenn sie niemand wahrnähme. Du fragst also nach den Bedingungen der Möglichkeit der Schönheit, nicht nach ihrem Begriffe, wovon doch die Rede war. Zu jenen Bedingungen gehörte ja auch die vollständige Ausbildung des Naturgesetzes im Körper, und doch haben wir die absichtlich aus dem Spiele gelassen, weil sie nicht die Schönheit selbst war.

Das ist wohl richtig, und wir werden uns also zunächst ganz streng an unsere Aufgabe binden müssen.

Es kommt also zunächst darauf an, zu finden, welche Wirkung die Gestalt auf den Betrachter machen muß, wenn sie schön sein soll. Kannst du mir darüber etwas sagen?

Gewiß die glückseligste, welche zu denken ist. Ja glückselig nenne ich sie mit Recht; denn der Ausdruck der bloßen Freude reicht nicht hin. Freude giebt uns alles, was unser Verlangen auch nur theilweise, und in einer gewissen besonderen Richtung erfüllt und befriedigt. Aber von dem Schönen kann ich kaum sagen, daß es ein Verlangen befriedige; denn dies ist dadurch eher befriedigt, als es erregt war, und dieses möchte ich denn als das Eigenthümliche davon ansehn, daß hier Verlangen und Befriedigung ganz Eins sind, und daß also auch ich, der ich begehren würde, mit dem, was mich befriedigt, als wäre die Sehnsucht, die mich davon trennte, zwischen uns hinweggenommen, vollkommen zusammenschmelze. Ich verstehe dies aber von der vollkommenen Schönheit, denn es giebt auch wohl Gestal-

ken, die erst das bloße Verlangen nach Schönheit erregen, und so mögen wohl die meisten sein. Aber hier können wir wohl nur das Wesentliche betrachten.

Dieses Wesentliche bestände also darin, daß ein Streben nach etwas außer uns, durch dieses Aeußere schon in sich selbst als Streben vollkommen befriedigt wäre. Ein solches Streben aber, das nur auf einen äußeren, besonderen Gegenstand ausgeht, nennen wir einen Trieb. Dieser Trieb und sein Gegenstand fielen also völlig zusammen, und da wir hier, in Bezug auf das Schöne, welches ganz Erscheinung für die Sinne ist, auch uns selbst ganz als Trieb ansehen müssen, so hättest du wohl recht zu sagen, daß auch wir selbst ganz mit dem Gegenstande zusammenschmelzen.

So scheint es mir ganz richtig zu sein.

Laß uns also einmal eine schöne Gestalt in Beziehung auf diese Voraussetzung betrachten, ob ihre Wirkung auf uns dieser entspricht. Wenn wir von dem Antlitz anfangen, so ist es zuvörderst wohl klar, daß in diesem sich das Innere am deutlichsten ausdrückt, denn jeder Theil desselben ist bedeutend für einen Zug der Seele; der Mund, die Nase, die Stirn können alle inneren Gemüthsstimmungen ausdrücken, am meisten aber und am lebendigsten das Auge, durch welches die Seele gleichsam ganz frei in die äußere Welt hineintritt. Eben deshalb ist es aber auch am allerschwersten, in diesen Theilen die reine Schönheit zu entdecken, ja, bei lebenden Körpern lassen wir uns fast immer durch die Gesichtszüge täuschen, weil sie so viele besondere Leiden-

schaften in uns erregen können. Wie viele junge Mädchen führen nicht mit Unrecht den Titel der Schönheit, weil etwa die Grübchen in den Wangen den leichten Scherz verkündigen, oder die schwimmenden Augen ein zärtliches Feuer, die Form des Ganzen mag dann noch so scharf oder weichlich oder ungeschickt unterbrochen sein? Und doch sollte schon hier der Umriß das wichtigste sein, weil er die Gestalt am reinsten enthält. Dieser aber sei oben nicht zu kugelförmig, oder gar viereckig, und unten nicht zu spitz, sondern eine sanft geschwungene Linie verbinde die Stirn und das Kinn in unmerklichem Uebergange mit einander. Der übrige Körper aber ist ohne Zweifel einer noch weit lebendigeren und gleichsam innigeren Schönheit fähig, als der Kopf, weil da auch die Beschaffenheit der Körpermasse für die Empfindung ganz in die bloße Gestalt übergeht, denn in den sanftgeschwungenen, länglichen und doch rundlichen Formen drückt sich zugleich das sanft widerstehende und wieder dem Drucke nur mit Härte nachgebende Fleisch aus. Darum muß alles Weiche zugleich hart, alles Runde zugleich länglich sein, wenn es den Eindruck der Schönheit machen soll. Deshalb ist die höchste Schönheit weder in den ganz vollen und runden Formen des Kindesalters, noch in den scharfen der Männer und Greise, die durch Kraft oder durch Dürre gehärtet sind, sondern in den Jünglingsgestalten, worin beides sich gegenseitig kräftigt und mildert. Und was die weibliche Gestalt betrifft, wer giebt nicht zu, daß Schlankheit und Härte ihre weiche Fülle allein zur Schönheit erheben kann?

Ja wir können wohl behaupten, daß man an dieser am besten die Elemente der Schönheit erkenne, weshalb sie vielleicht auch den meisten darin am klarsten einleuchtet, und von ihnen das weibliche Geschlecht vorzugsweise das schöne genannt wird. Denn was in dem schönen Jünglinge sich gegenseitig ganz durchdrungen hat, das ist hier gleichsam noch im Uebergange in einander begriffen, wie im schönen Busen, dessen runde Hügel sich unmerklich zu den Gipfeln härten. Glaubst du nun nicht, daß es auf alles dieses vorzüglich bei der menschlichen Schönheit ankomme?

Ich glaube es nicht bloß, sondern fühle es unmittelbar, daß sie darin enthalten sei.

Aber worin liegt sie denn nun? Nicht darin, daß uns das Weiche und Runde überall zum Anschließen einladet, und diesen Trieb auch wirklich zu befriedigen verspricht, damit er aber nicht darin erlösche, ihn das Harte und Grade in der Befriedigung selbst wach und strebend erhält? Denn sonst würde ja wohl auf die Befriedigung Ermattung, oder ein neuer, anderer Trieb folgeu, da doch hier in ihm selbst zugleich der Genuß gegenwärtig sein soll.

Nun gut, auch dies spricht wenigstens ganz für meine Ansicht.

Vielleicht, wenn ich sie richtig verstehe. Denn es kommt noch immer sehr darauf an, wie der Trieb, von welchem wir reden, beschaffen ist. Wenn wir nämlich durch den Anblick eines solchen Körpers zur Berührung gereizt würden, so könnten wir immer nur sagen, daß

die Gestalt erst etwas anderes bedeute, indem uns das Gesicht gleichsam erst ankündigte, was das Gefühl genießen würde.

So denke ich es mir auch nicht; denn alsdann würde ja erst das Verlangen recht erregt, das befriedigt werden sollte. Mir ist, als wenn alle Triebe zugleich durch das Schöne vollkommen gestillt würden; denn es füllt alles unser Verlangen und Begehren vollkommen an. Es kann also auch wohl auf den Unterschied der Sinne gar nicht mehr ankommen, und vielleicht würde damit das, was man gemeinhin Sinnlichkeit nennt, ganz aufgehoben.

Also nicht einmal mehr, wie der Dichter sagt, daß wir mit fühlendem Auge sehen, und mit sehender Hand fühlen. Es bleibt vielmehr hier gar kein solcher Unterschied, und nicht etwa irgend ein besonderer, auf etwas Einzelnes gerichteter Trieb wird erfüllt, sondern der Trieb überhaupt. Dieses scheint mir endlich das Wort zu sein, worauf unsre ganze Betrachtung hinaus mußte. Stimmt denn dieses nun mit deiner Art, das Schöne zu genießen, überein?

Vollkommen; und ich kann nicht sagen, wie du mich erfreuest, indem du mir das Wort giebst, dessen Sinn ich lange gefühlt, und das ich vergebens gesucht habe. Denn schon glaube ich zu bemerken, wie dieses alle Räthsel lösen muß, die noch in der Wirkung der Schönheit liegen, wenn es recht verstanden wird. So ist es mir zunächst ganz klar, wie wir hiedurch sogleich von den bloß körperlichen Gegenständen auf geistige wer-

den übergehn können, ohne das Gebiet dieses Triebes zu verlassen.

Richtig bemerkst du das. Denn was eben am schönen Leibe gefunden wurde, muß auch von schönen Gegenden gelten, von schönen Tönen und ihrer Folge, von schönen Begebenheiten und Geschichten, und es käme nur darauf an, recht genau zu erforschen, was in diesem allen der reinen Erscheinung angehört. Wenn wir es also verfolgen wollten, so würden wir ein ganzes System der Schönheit daraus entwickeln können. Aber es fällt mir noch ein Zweifel gegen die Allgemeinheit dieses Triebes ein.

Welcher Zweifel?

Daß diesem Triebe nach Annäherung und Vereinigung, so allgemein er auch gefaßt werde, ein anderer, vielleicht in derselben Bedeutung allgemeiner, entgegensteht, durch welchen wir andere Gestalten oder Erscheinungen fliehen, ja uns ihnen gewissermaßen widersetzen. Ich meine nicht den Abscheu gegen das Häßliche, denn dieser ließe sich vielleicht ganz übereinstimmend mit unsrer Annahme erklären, sondern die Empfindung, welche uns das Gewaltige und Mächtige einflößt, dessen Einwirkung unsere Kraft bei weitem überwiegt, und uns doch zum Widerstand aufregt, wiewohl es uns zugleich mit Ehrfurcht erfüllt.

Du scheinst die Wirkung zu meinen, welche das Erhabene macht.

Ganz recht! So wie das Schöne uns gesellig und freundlich und wie in unserer eigenen Heimath uns er-

quickend erscheint, so das Erhabene fremdartig, und wie aus einer anderen Welt her auf gefährliche und bedräuende Weise die unsrige berührend. Demnach scheint es auch einen ganz anderen Trieb in Bewegung zu setzen. Diesen Gegensatz hat auch der treffliche Edmund Burke in seiner Theorie des Schönen dargestellt. Zwei durchaus allgemeine Triebe bestimmen nach ihm unsere sämmtlichen edleren Gefühle nach zwei verschiedenen Seiten, der Trieb der Geselligkeit und der Trieb der Selbsterhaltung. Jener leitet uns zu dem, woran wir uns leicht und gern anschließen, und was hiezu schon durch die bloße Wahrnehmung reizt. Dies aber ist das Zarte und doch Derbe, das Runde und Wallende, Schwache und doch nicht Matte, Kleine und doch nicht Kümmerliche, und was von ähnlicher Beschaffenheit ist. Durch die Vereinigung damit gerathen unsere Nerven in eine leicht spielende Thätigkeit, die keine heftige Anspannung bewirkt, vielmehr nach erreichtem Streben eine sanfte, aber nicht abmattende Erschlaffung. Die Leidenschaft, die ein solcher Gegenstand erregt, wird Liebe genannt, er selbst aber schön. Durch den Trieb der Selbsterhaltung dagegen fliehen wir, was gewaltsam und zerstörend auf uns zu wirken droht, übermächtige Naturgewalt, unabsehbare Schwierigkeit in Hindernissen, oder was unsrer Einbildungskraft zum Bilde von dergleichen wird, betäubende Pracht, gewaltige Massen von Licht, Schall, Farbe, und wiederum worein wir uns selbst zu verlieren fürchten, Finsterniß, ungeheure Ausdehnung, Leere, kurz die Beraubung von dem, was uns als Stoff des Daseins

gelten kann. Solche Wahrnehmungen spannen unsre Nerven gleichsam zur Vertheidigung heftig und gewaltsam an, und was diese Wirkung macht, ist das Erhabene. Dies ist die Art, wie Burke die Sache darstellt. Und wenn wir nun auch, von unseren ersten Behauptungen ausgehend, manchen seiner Ausdrücke abändern würden, so müssen wir dennoch gestehn, daß, wie die schönen und erhabenen Dinge hienach einander rein entgegengesetzt erscheinen, so auch eine Spaltung in unsrem Triebe selbst erscheinen muß, die uns an der Allgemeinheit desselben wohl irre machen kann.

Ich sehe wohl ein, daß unser Trieb hiedurch wenigstens in zwei Richtungen gespalten ist. Wäre es denn aber nicht denkbar, daß er dennoch ein und derselbe Trieb wäre, auf den nur auf verschiedene Art gewirkt würde?

Nach unseren Voraussetzungen wohl schwerlich. Bedenke nur selbst. Haben wir nicht angenommen, daß sich dieser Trieb ganz in seinem Gegenstand erschöpfen muß?

Ja wohl.

Wenn er sich nun in zwei ihrer ganzen Natur nach einander entgegengesetzten Arten von Gegenständen erschöpfte, so wäre er doch wohl in jeder von beiden Richtungen ganz und ungetheilt gegenwärtig, und es wären aus Einem und demselben auch zwei ganz entgegengesetzte Triebe geworden.

Dem kann ich nicht entfliehen.

Laß uns dennoch versuchen. Das Schöne und

seine Wirksamkeit haben wir hinlänglich betrachtet. Es scheint, wir müssen nun auch nachforschen, in wie fern das Erhabene, das wir bis jetzt nur im Gegensatz gegen das Schöne ansahen, mit diesem auf denselben Begriff zurückzuführen ist. Denn wenn dieses etwa nicht gelänge, so würden wir vielleicht einen besonderen Trieb für das Erhabene annehmen müssen, dieser würde aber dann ein anderer als der für die Schönheit bestimmte ganz allgemeine Trieb sein.

Du giebst mir neue Hoffnung. Auch muß ich dir sagen, daß ich immer schon etwas in dem Erhabenen gefühlt habe, das meinem Begriffe von Schönheit widersprach.

Was war dieses?

Was du selbst vorhin erwähntest. Etwas fremdes, entferntes, ja, wenn ich so sagen darf, kaltes. Denn du weißt schon, daß sich mir das Schöne immer als das nah Verwandte, Freundliche und Gesellige offenbarte.

Also scheinst du es nicht ganz auf dieselbe Art aufzufassen, wie Burke, welcher darin nicht so wohl das Fremde und gleichsam Vornehmere sieht (wie ich dich verstehe), als das Gewaltsame oder die überwiegende und gefährliche Kraft. Oder kommt etwa Beides auf Eins hinaus?

Ich verstehe noch nicht, wie du das meinst.

Wenn du zum Beispiel auf einem kleinen Felsstücke an der Küste ständest, nnd der Sturm die Wogen zu hohen Bergen mit weißbeschäumten Gipfeln auftriebe,

die er dann so gewaltsam gegen die Felsen schlüge, daß du das Beben zu fühlen glaubtest, wenn er über dich hin schwarze Wolkenzüge triebe, die mit ihrem Donner sein Toben überschöllen, und Blitze in die Wogen säeten, würdest du da wohl zum Gefühl des Erhabenen kommen, wenn du dich an den Felsen anklammern müßtest, um nicht selbst mit in die allgemeine Verwirrung hinabgerissen zu werden?

Nein, so lange die thierische Todesfurcht mich übermannt hielte; sobald ich aber die Besinnung wieder gewönne, würde ich mich erst recht ermannen, und meinen Muth dem äußeren Andrange wilder Kraft entgegenstellen; ja ich würde zu einem freudigen Kampf mit den Elementen gereizt werden.

Du sagst recht, wenn die thierische Todesfurcht nicht die Oberhand behielte. Denn sonst wäre dein Zustand keine Wirkung des Erhabenen, welches dieser Anblick in sich trüge, sondern eines ganz besonderen Triebes, welchen die bloße Einwirkung der Gewalt erregte. Aber wie? Würdest du dann in allem Ernste versucht werden, dich mit der Natur zu messen, da der Ausgang eines solchen Kampfes doch wohl nicht zweifelhaft sein könnte?

Die Erfahrung giebt es doch, daß man durch dergleichen Erscheinungen in eine kräftige Anspannung versetzt wird, wie sie nach dem, was du vorhin sagtest, auch Burke zu meinen schien. Es muß wohl darin liegen, daß man zwar fühlt, die Leibeskräfte seien gegen solchen Widerstand zu schwach, aber alsdann nur desto

mehr den Kräften der Seele vertraut, selbst im Untergange Stand zu halten.

Das wäre ja aber bloß etwas Treffliches in dir und nicht in dem Gegenstande. Und wenn du sagen wolltest, wir müssen auch das Erhabene, wie vorher das Schöne, in seiner Wirkung auf uns betrachten, so müßte alsdann das Erhabene auch nicht das geringste mit dem Schönen zu thun haben. Denn jene Seelenstimmung entspringe nun aus einem frechen Trotze gegen Gottes Natur, oder aus sittlicher Selbständigkeit, so wäre es immer nicht eine solche Vollendung des Triebes, eine solche Anfüllung des ganzen Gemüthes durch die Erscheinung selbst, sondern ein Zwiespalt zwischen uns und ihr, durch eine ganz einseitige Regung hervorgebracht. Mich dünkt immer, die wahre Wirkung des Erhabenen ist vielseitiger und vollkommener, und diese Vollkommenheit zeigt sich eben darin, daß sie uns zugleich nach ganz entgegengesetzten Richtungen zu bewegen scheint.

Wie so?

Indem uns das Gewaltige schreckt, fühlen wir uns zugleich hingezogen zu einer so großen und herrlichen Gestalt, in welche sich die Naturkraft kleidet. Ich erinnere mich noch ganz deutlich meiner Empfindungen, als ich an dem Rheinfall bei Laufen, in dem hölzernen Häuschen stand, welches fast mitten in das Gewölbe der von oben herabschäumenden Flut hineingebaut ist, und das Donnerhäuschen genannt wird. So feierlich und bange auch die Stimmung meines Gemüths war, so fühlte ich doch eine unbeschreibliche Sehnsucht, mich in das Ge-

wühl des zu reinem Perlenstaube gleichsam verklärten Wassers hinabzusenken, nicht in der Angst des Schwindels, der den Menschen oft durch den Trieb nach Rettung ins Verderben jagt, sondern in der vollen Lust des Gemüths; so war die Seele schon von dem gewaltigen Anblick gleichsam verschlungen und dem Leibe vorangegangen. Erinnerst du dich wohl ähnlicher Empfindungen bei dergleichen Gegenständen?

Ja wohl; jetzt sehe ich erst, was du meinst. Nicht bloß bei großen und erhabenen Naturgegenständen, deren ich in diesem ebnen Lande noch wenige gesehn habe, sondern selbst bei der Betrachtung der lieblichen und freundlichen Natur empfind' ich Aehnliches. Es ist, als habe man an der Erscheinung jenes äußeren Lebens noch nicht sein Genüge, sondern sehne sich erst nach dem Innern desselben.

Du giebst nicht bloß die Empfindung an, sondern auch ihren Grund. Wir möchten sprechen mit den Blumen und Bäumen, das Murmeln dieses Bachs verstehn, und im Donner glauben wir schon die zürnende Stimme Gottes zu vernehmen. Jene alten Völker, die uns überhaupt in der Erkenntniß des Schönen so weit vorangegangen sind, brachten es auch hierin weiter, indem sie Gewölke, Ströme, Bäume von gegenwärtigen Gottheiten beseelt schauten. Wir aber können wenigstens in allem diesen nur dann die Schönheit erkennen, wenn wir darin den lebendig webenden Geist der allumfassenden Gottheit ahnen.

Vollkommen fühl' ich dies. Aber es scheint mir an-

zustoßen gegen unsere frühere Behauptung, daß auch da, wo die Erscheinung der Gestalt erst auf etwas inneres, geistiges hindeute, die Schönheit nicht zu finden sei.

Vielleicht hebt sich dieser Anstoß, wenn du dies betrachten willst.

Und was?

Daß wir damals von Andeutungen sprachen, aus welchen erst die geistige Beschaffenheit geschlossen werden sollte, hier aber von Erscheinungen worin sie geahnet wird. Diesen Ausdruck des Ahnens können wir ja wohl so verstehen, daß der Geist allerdings schon mit in der Erscheinung selbst wahrgenommen werde, aber durch eine Wahrnehmung, welche sich noch nicht ganz in der äußeren Gestalt erschöpft, sondern, wiewohl ganz gleichartig, über sie hinausgeht.

Vorher war uns ja aber das Schöne nur da, wo sich die Wahrnehmung eben ganz in der Gestalt erschöpfte.

Gewiß, die vollkommene Schönheit. War uns aber nicht diese auch nur da, wo das Anziehende und Widerstrebende in der Gestalt des Körpers ganz in einander übergegangen waren, und erkannten wir nicht doch noch eine gleichsam werdende und aus ihren Elementen erst hervorstrebende Schönheit, wo dieser Uebergang erst vorging?

Ja, wir bemerkten sie unter andern im weiblichen Körper.

So kann es ja auch hier beschaffen sein, daß nämlich die Seele oder das Geistige erst auf dem Uebergange

ganze in die Gestalt begriffen, und darum in der Empfindung, die uns diese verursacht, zwar noch nicht vollständig enthalten ist, aber doch geahnet wird.

So ist es auch sicher, und das scheint mir nun die wahre Ursach des Erhabenen zu sein. Denn weil alle Wahrnehmung der Schönheit von der reinen äußeren Gestalt ausgeht, so erscheint uns jenes Innere, Geistige, welches wir im Erhabenen mit wahrnehmen müssen, als etwas fremdes und aus einem anderen Gebiet hinzukommendes.

So ist es. Diejenige Gestalt der Natur, die wir erhaben nennen, ist allezeit unbestimmt und unvollständig in ihrer bloßen Erscheinung, wofern wir nicht zugleich fühlen, daß sich in sie ein höheres geistiges Wesen gleichsam herabsenkt, und mit ihr vereinigt. Dies aber denken wir nicht etwa bloß aus den Spuren seiner Wirksamkeit, wie wir an bebaueten Feldern und Gärten auf die Hand des Menschen schließen; sondern die Gestalt der Natur erscheint uns selbst als seine Aeußerung, die es dennoch nicht ganz umfaßt und in die es nicht ganz übergeht. Nur Eins könnte hiebei noch einen Anstoß geben, daß nämlich jede Erscheinung der Natur uns solche Sehnsucht nach dem inwohnenden Leben zu erregen schien, auch liebliche und freundliche Gegenden, ja Pflanzen, Blumen und andere gewiß nicht erhabene Gegenstände.

Was die Pflanzen, sprach er, und Blumen und Aehnliches betrifft, so ist es mir, als wenn solche Dinge schon mehr die Seele als eigenthümlich und gleichsam

persönlich in sich trügen. Sie scheint nur in ihnen wie zu träumen, und eben dies ist so rührend, daß es immer ist, als wollten sie zu uns sprechen, und könnten nur nicht. In erhabenen Gegenständen scheint dagegen die Seele weiter zurück zu treten.

Aber eben deswegen, o Lieber, offenbaret sie sich auch deutlicher und reiner, weil sie mehr von der Gestalt abgesondert ist, und nicht sowohl in ihr, als an ihr wahrgenommen wird. In freundlichen Gegenden erscheint sie unsrer eigenen näher; sie scheint sich mehr zu dieser herab zu lassen, und doch geben uns auch diese immer zugleich einen feierlichen Eindruck. Ueberhaupt schwebt auf jeder schönen Erscheinung der Natur eine solche Feierlichkeit, und wer diese nicht mit fühlt, versteht sie nie vollständig zu genießen. Aber dasselbe ist ja auch bei menschlichen Gestalten, deren uns auch einige als erhaben erscheinen. Werden dies nicht solche sein, in welchen wir das Uebergewicht jenes geistigen Wesens über die Gestalt wahrnehmen?

Ohne Zweifel.

Es versteht sich, daß wir dabei nicht an die besondere Art und Beschaffenheit des Geistes denken, sondern nur überhaupt genöthigt sind, die ganze, gesammte Gestalt auf ihn zu beziehn.

So muß es sein, nach unseren früheren Erkenntnissen.

Was aber nun die Schönheit betrifft, ist im Verhältniß gegen diese das Erhabene vollkommener oder unvollkommener?

Ich sollte meinen unvollkommener; denn es ist immer doch noch nicht vollendetes Schönes.

Vortrefflich. Das Erhabene mag also in Rücksicht auf irgend etwas anderes in unsrem Gemüthe sein, was es will, so bleibt es uns jetzt doch immer nur ein unvollkommenes Schönes. Wenn du dich nur dessen, was wir kurz vorher berührten, erinnern willst, so haben wir zwei Arten solcher unvollkommenen Schönheit, die eine, worin die Elemente der Gestalt selbst noch nicht ganz in einander verschmolzen waren, und die andre, wo die Seele noch nicht ganz in die bloße Gestalt übergegangen ist. Dies können wir auch ein zwiefaches Streben zur Schönheit nennen. Immer bleibt aber die Vollendung dieses Strebens der Punkt, wo alles in der Gestalt erschöpft ist.

Nach diesen Worten schwieg ich, weil ich schon an der Heftigkeit, mit der Erwin seine letzte Antwort ausgesprochen hatte, bemerkte, daß er eine heimliche Freude nicht verbergen konnte. Auch sah er nun Anselm mit frohen und verschämten Blicken an, und sagte: Ich dächte, verehrter Freund, daß wir jetzt deiner Lehre eine ziemliche Wunde versetzt hätten.

Kaum hatte er dies ausgesprochen, so ward er roth, und Anselm versetzte: Wie so? Noch lange seid ihr nicht so weit, wie du meinst. Denn die Seele, von welcher ihr da sprecht, die in einem wirklichen, endlichen, hinfälligen Körper wohnt, möchte wohl eben so hinfällig sein, wie dieser, und schwerlich das Ideal, das ich im Sinn hatte.

Laßt uns, fiel ich ihm ein, darüber noch nicht streiten, sondern, um ganz sicher zu gehn und nicht in eine neue Verwirrung unter sich uneiniger Worte zu verfallen, unsere Vorstellung von der Schönheit erst vollenden. Bisher haben wir ja dieses wohl noch nicht erreicht, wenn uns anders die Erscheinung der Seele in dem schönen Körper erst neu hinzugekommen ist?

So scheint es wohl, sprach Erwin.

Du wirst aber, versetzt' ich, auch einsehn, daß nunmehr auch unser Satz, die Schönheit sei ganz in der Gestalt, erst seine volle Bedeutung erhält. Denn nun ist außer der Gestalt gar nichts mehr, wenn auch die Seele ganz in sie hinübertritt, und der Trieb, der durch sie befriedigt wird, begnügt sich nicht an dem bloßen Aeußeren, sondern er genießt in diesem auch unmittelbar das Innerste mit.

Die Seele, sprach er, wäre also wohl nicht etwas dem Körper so fremdes, und selbst aller Erscheinung entgegengesetztes, wie man gewöhnlich annimmt, denn sonst würden wir ja vermittelst des Körpers immer nur durch ein eigenes Denken oder einen Schluß auf sie gelangen.

Gewiß nicht. Wenn sie ganz in die sinnliche Erscheinung mit aufgehn soll, so muß sie wohl wenigstens eine Seite haben, worin sie ganz und vollständig mit dem Körper zusammenpaßt. Das ist aber doch wohl nicht der Fall, in sofern sie gerecht, oder weise, oder mäßig ist? denn in allen diesen Rücksichten hat sie viel an dem Körper auszusetzen, und kann sich nie recht mit ihm vertragen.

Ohne Zweifel.

Sie muß also auch eine Bedeutung haben, worin sie nichts ist, als der vollständige Gedanke des Körpers selbst; und also auch der Körper nichts als die in die wirkliche Erscheinung eingetretene Seele. Und nur in diesem Sinne kann dieses Ganze schön genannt werden.

Nun beschuldige mich noch der Sinnlichkeit, sprach Erwin, indem er sich zu Anselm wandte. Denn dieses war von jeher meine Meinung, die mir nur jetzt erst durch Adelbert zur vollkommenen Deutlichkeit gelangt ist. Wehe dem, der nur den Körper als eine bloße Masse zu erkennen vermag, die nur auf die leiblichen Sinne wirke, und nur durch diese wahrgenommen und genossen werde. Der muß ja recht, wie der Dichter sagt, vor Begierde zum Genusse taumeln, und im Genusse vor Begierde verschmachten. Wo aber die Seele selbst in dem Leibe verkörpert erscheint, da ist die Liebe; denn da ist der Trieb der Sinne zugleich und ohne allen Unterschied Trieb nach der höchsten und vollkommensten geistigen Vereinigung. Siehst du nun nicht, wie alles in der ganz wirklichen, lebendigen Erscheinung des Körpers gegenwärtig ist, und wie dieser eben vollkommenen geheiligt wird, indem er zugleich die Seele selber ist? Wenn er dagegen nur eine unendlich entfernte Seele vorstellte, so würde er für sich als Körper immer noch jenem Mißbrauche der Begierde unterworfen sein.

Wiederum ein eitler Triumph, versetzte Anselm.

Wenn deine Seele so ganz in den Körper versunken ist, so ist sie ja eben so schlecht, und der bloßen Begierde hingegeben, wie er. Soll sie aber schön sein, so muß sie selbst auch eine unendlich höhere Seele bedeuten.

Laßt uns also, fiel ich ein, hierauf noch nicht weiter eingehn, damit wir nicht unseren Gang verwirren. Freilich, Erwin, wird auch nach unserer Ansicht die Seele wieder eine eigenthümliche Beschaffenheit haben müssen, um schön zu sein. Denn du wirst doch gestehn, daß auch ein häßlicher Körper eine Seele in sich hat, die ebenfalls in gewisser Rücksicht nichts weiter ist, als dessen vollständiger Gedanke?

Ohne Zweifel, sprach Erwin. Es muß eben die Seele eines schönen Körpers sein.

Also würde die Seele erst durch den schönen Körper schön?

Das können wir wohl nicht leugnen, wenn die Schönheit in der bloßen Gestalt liegen soll.

Es gehört aber mit zur vollkommnen Schönheit des Körpes, daß die Seele gänzlich in ihm erscheine, und gar nicht mehr durch einen anderen Gedanken, als den des Körpers gedacht werde.

So fanden wir es. Dann sind aber auch Leib und Seele Eins und dasselbe, und da die Schönheit in der Erscheinung beruht, der Körper aber allein erscheint, so ist dieser stets der eigentliche Sitz der Schönheit.

Du siehst also, Anselm, sprach ich, daß die Schön-

heit sich in der That ganz in der bloßen endlichen und gegenwärtigen Erscheinung vollendet. Dies fühlen wir auch im gemeinen Leben, indem wir die Gegenstände selbst, nicht aber etwas Höheres, das sie ausdrückten, schön nennen. Auch können wir das Schöne gar nicht würdig genießen, außer durch bloße Anschauung, und indem wir uns ganz in die Gegenwart der Erscheinung verlieren. In dieser selbst finden wir das Unendliche und Unermeßliche, welches schon Cicero in der schönen Erscheinung erkennt, weil diese Anschauung so einig mit sich selbst ist, daß sie sich ins Unendliche nicht auflösen läßt. Wer es aber vollständig genießen soll, Erwin, dem muß gänzlich die Scheidewand zwischen Leib und Seele verschwinden, so wohl in ihm selbst, als in dem schönen Gegenstande. Denn wenn in ihm selbst die Seele nur mit dem Theile ihrer Kraft thätig wäre, der in den Sinnen lebt, so würde sie sich in die vielen einzelnen Richtungen verschiedener Triebe zerspalten, welche durch die Sinne befriedigt werden. Ist sie aber ganz in den Leib übergegangen, so ist sie auch ganz und in ihrer vollen Einheit durch ihn nach außen strebend, ganz Trieb, und eben dadurch ein und derselbe allgemeine Trieb, oder der Trieb überhaupt. Dieser aber kann auch nur auf eben so vollständige Weise befriedigt werden durch einen Gegenstand, dessen Leib ebenfalls vollkommen angefüllt ist von seiner Seele; denn sonst würde dieser mit dem Theile, der nur den einzelnen Sinnen entspricht, auch nur diese befriedigen, und das Streben und Sehnen des mit sich selbst Einen Geistes unerfüllt

lassen. Darum ist nicht bloß Ein Sinn bei Betrachtung der Schönheit für alle, wie schon vorhin bemerkt wurde, sondern es giebt eigentlich nur Einen Sinn für das Schöne, der aber nach der Verschiedenheit der äußeren Sinne verschiedene Gestalten annimmt; und dieser Eine Sinn ist das Werkzeug oder vielmehr nur die Erscheinung des ganzen Gemüthes. Er aber wird angefüllt und befriedigt schon in seinem Sehnen selbst, indem ja in der vollkommenen Erscheinung, welche ihre ganze Seele in sich enthält, kein Uebergang in das wahrnehmende Gemüth durch mehrere Stufen möglich ist. Darum ist die Erkenntniß des Schönen in uns ohne Absonderung des Begriffes von dem Gegenstande, ohne Urtheil, welches erst diesen mit jenem verbände, sondern mit Einem Schlage sind wir von dem Schönen erfüllt, und werden dadurch selbst schön. Dieses nun bewirkt in uns ein Gefühl der Glückseligkeit mehr als des Vergnügens. Was wäre auch wohl Glückseligkeit, wenn sie nicht da ist, wo das Streben nur Eins, und wiederum die volle Befriedigung des Strebens mit ihm selbst vollkommen Eins und dasselbe ist! Die Schönheit also allein bringt uns den Himmel auf die Erde; denn sie allein gewährt uns einen vollkommenen und seligen Genuß. In ihrem Gefolge aber ist die Liebe, von welcher wir wohl sagen können, daß sie allein die Wirkung der Schönheit sei, indem dieselbe in das besondre Leben und seine Verhältnisse eindringt. Denn wenn wir zuerst einen schönen Körper wahrnehmen, und zwar auf eine würdige, ihm angemessene Art, so wird

unser ganzes Gemüth nur Ein Trieb, und erschöpft sich ganz in diesem, und dieser ist vollkommen erfüllt und beseligt durch die schöne Gestalt, welche selbst nichts anderes ist als die Erfüllung und das vollkommen erreichte Ziel des Triebes. Und so wie unsere Seele mit unseren wahrnehmenden Sinnen durchaus Eins und dasselbe ist, so ist es auch die Seele mit dem schönen Leibe, welcher sie in sich trägt, wie ein reines Krystallgefäß ein reines und ungetrübtes Wasser, von welchem es auf keine Weise zu unterscheiden ist. Wenn wir aber so wahrnehmen, so können wir dies wohl eine vollkommene Wahrnehmung nennen, gegen die alle Eindrücke auf die Sinne, die wir noch von den Wirkungen des Verstandes in uns unterscheiden, unvollkommen und mangelhaft sind. Wir unterscheiden uns gar nicht mehr von unserem Gegenstand, es ist gleichsam kein Raum mehr in unserer Seele, der nicht von ihm dicht angefüllt wäre. So verschwindet das absondernde Bewußtsein, unser Zustand ist Entzückung, worin wir unser selbst nicht mehr mächtig, sondern vollkommen dem schönen Gegenstande hingegeben sind. Diese selige Muße der Beschauung ist uns aber nicht auf immer gegeben, wir erinnern uns unserer übrigen leiblichen und geistigen Bedürfnisse und Verhältnisse, und auch deren zu dem dem schönen Gegenstande als einem für sich bestehenden Wesen. Wenn nun auch diese Verhältnisse, so mannigfaltig sie auch sein mögen, durch und durch angefüllt werden von jener Wirkung der Schönheit, wenn wir jede einzelne Berührung und jedes gemeinschaftliche Zusam-

mentreffen mit dem Schönen nur als diese Wirkung empfinden, so wird dieselbe zur Liebe. Darum ist die Liebe zugleich vor allen das eigennützigste und uneigennützigste Gefühl, darum fängt sie von dem äußeren Anblick des Leibes an, und äußert sich auch in dem Triebe nach der vollkommensten Vereinigung der Leiber. Diese, zwar an sich nur ein einzelner sinnlicher Genuß, wird allein zur vollkommenen Seligkeit durch die Wirkung der Schönheit, und nur durch diese werden wir zu jedem besonderen geistigen und sinnlichen Genusse berechtigt, weil er nur durch sie Genuß der Liebe ist. Durch die Liebe also wird die Schönheit in unser ganzes Leben und alle seine Verhältnisse verbreitet, und alle diese werden dadurch geadelt. Und diese Güter, welche das sterbliche Leben erst mit wahrem Werthe anfüllen, sind die Gaben jener vollkommenen Anschauung und der vollkommenen Befriedigung des allgemeinen Triebes.

O wie glücklich bin ich, sprach Erwin, daß ich nun klar einsehe, was ich immer dunkel fühlte! Wie werde ich nun erst das Schöne verstehen, und mit erhöhetem Bewußtsein nicht allein, sondern auch in vollkommener Einigkeit mit mir selbst genießen! Welche Fülle und Herrlichkeit durchströmt nun vor meinen Augen die erscheinende Natur, in welcher überall das Schöne oder wenigstens das Streben zur Schönheit lebendig ist, und den Beschauer dicht umgiebt in vertraulicher Geselligkeit und naher Verwandtschaft mit ihm selbst! Wer sich gewöhnt hätte, auf diese Weise in allen Dingen das Schöne zu finden, und zu erkennen, der müßte ein wahr-

haft seliges Leben führen, und in ruhiger Behaglichkeit mit der vollkommenen Welt umgehn. Nur dieses ist mir noch nicht ganz klar, wie wir auch auf geistige Gegenstände ganz anwenden können, was wir zuletzt über das Verhältniß der Seele und des Leibes ausgemacht haben.

Auch dieses, versetzt' ich, wird uns nicht schwer werden, wenn wir uns nur erinnern, wie wir die Seele ansehn mußten, nämlich bloß als den Gedanken und den gemeinschaftlichen Begriff des Leibes. Nun hat doch jeder geistige Gegenstand, sei er ein Gedanke oder eine Handlung, wie du selbst vorhin bemerktest, etwas wodurch er sich als Erscheinung darstellt, denn sonst würde er ja wohl gar nicht in der wirklichen Welt da sein?

Ohne Zweifel.

Dieses nun ist allezeit etwas besonderes, einzelnes, in Verhältnissen begriffenes, und diese seine besondere Seite ist das für ihn, was für die Seele der Körper ist, das Innere aber, das Gemeinschaftliche darin, was ihn zu Einem Gegenstande macht, können wir wohl seine Seele nennen.

Und dieses, fiel mir jener ein, wird auch in seinem Besonderen mit erscheinen müssen. Jetzt glaube ich es ganz einzusehen, und hoffe nun, von hier aus mir alle verschiedenen Richtungen und Gestalten, in welchen das Schöne vorkommen wird, nach und nach entwickeln zu können.

Noch sind wir aber nicht ganz am Ziele, sprach ich. Denn eine große Frage tritt noch ein, die wir fast im

Anfang unserer Betrachtung absichtlich liegen ließen, die aber zur vollständigen Erkenntniß unseres Gegenstandes nothwendig auch noch beantwortet werden muß.

Welche war diese?

Die Frage nach der Möglichkeit einer solchen schönen Erscheinung, wie sie von uns dargestellt worden ist.

Vortrefflich, sprach Anselm, erinnerst du hieran. Denn schon glaube ich die Nebelgebilde zerfließen zu sehen, woran ihr euch so lieblich ergötzt habt; ja wenn ich nicht irre, wird sie derselbe Zauberer, der sie herauf beschwor, mit seinem Stabe auch wieder aus einander treiben.

Ich dächte, sprach ich, du machtest mir meinen Erwin nicht irre an seiner guten Sache und an mir. Wir sind bis hieher gekommen, Erwin, mit reinem Willen und ernster Absicht; eben so müssen wir weiter gehen, und das Schicksal, welches der Lauf der Betrachtung über uns ergehen lasse, ruhig abwarten.

Gewiß, sagte jener, ist das unsre Pflicht, die ich auch hier sehr freudig erfüllen kann. Denn was wir so wahr und lebendig empfinden, was so unser ganzes Leben und selbst unsere sinnlichen Neigungen erhöht und veredelt, das muß sich auch entweder dem Verstande beweisen, oder, wie ich vermuthe, sich über die Rechte desselben erheben, wenn wir irgend noch einiges Vertrauen zur Wahrheit unsrer eigenen Natur behalten sollen.

Ich fürchte nur, wandt' ich ein, daß wir eine sehr wichtige Unterscheidung zwar angedeutet, aber doch nicht

ihrer ganzen Bedeutung nach aufgefaßt haben, die zwischen der sinnlichen Erscheinung und ihrer Wahrnehmung auf der einen und der Seele in ihrer Einheit auf der anderen Seite. Beides zwar mußte uns in dem Schönen und seiner Erkenntniß zusammenfallen, ob es aber das auch wirklich könne, ist eine andere Frage. Denn vor der Art zu beweisen, daß etwas sein müsse, weil es zu unserer Absicht nöthig ist, müssen wir uns doch wohl sehr hüten.

Das wäre freilich ein großer Fehler der Beweisführung.

Gut denn! Das wirst du wohl nicht leugnen, daß in unserer Erkenntniß zweierlei zu finden ist, eine Seite, welche durch die leiblichen Sinne die stets und ins Unendliche wechselnden und mannigfaltigen Erscheinungen auffaßt, und sich eben so durch sie ins Unendliche zersplittert, und eine andere, von welcher betrachtet unser Erkennen durchaus Eines ist, das Verschiedene nicht allein zusammenfaßt und zu seiner eigenen Einheit verknüpft, sondern auch von dieser aus frei und ungetrübt auf dasselbe handelt und dasselbe beherrscht, ferner auch, daß die Erkenntniß in beiden Richtungen ganz verschiedene Gegenstände habe, in der einen das Mannigfaltige und Besondere, in der anderen das Einfache und Allgemeine.

Keineswegs, sprach er, kann ich das leugnen. Ich denke jedoch, wenn die einfache Richtung vollkommen mit in die nach dem Mannigfaltigen übergeht, so werden wir fähig das Schöne wahrzunehmen. Auch kön-

nen beide wohl nie ganz von einander getrennt sein, da am Ende unser Gemüth doch immer nur Eines sein kann.

Freilich wohl nicht; vielmehr möchten sie wohl ursprünglich ganz Eins und dasselbe sein. Aber wenn sie das blieben, so würde keine Bewegung und Thätigkeit darin, und das Ganze würde schlechterdings leblos sein. Das Leben desselben besteht also bloß in dem steten gegenseitigen Uebergange beider in einander, dieser muß immer von der einen oder der anderen Seite beginnen, und so die oder jene durchaus überwiegen.

Auch dies muß ich zugeben.

Bei der Erkenntniß des Schönen nun muß offenbar die sinnliche Wahrnehmung überwiegen; auf welcher Seite liegt aber diese?

Nun, auf der Seite der mannigfaltigen Erscheinung.

Muß nun, um jedes Besondere in dieser zu erkennen, sich nicht das ganze Gemüth ungetheilt an dasselbe heften? Denn wenn das nicht geschähe, so würde es ja das Allgemeine selbst mit in den Gegenstand übertragen, und ihn auf die Art als bloßen Gegenstand der Wahrnehmung in seiner Besonderheit verfälschen.

Mich dünkt aber, versetzt' er, wenn du dies eine Verfälschung nennen willst, so möchte sie unvermeidlich sein; denn unaufhörlich verbinden wir ja die besonderen Wahrnehmungen mit dem Allgemeinen, indem wir sie auf Begriffe beziehn.

Desto schlimmer vielleicht für uns. Vorhin wenigstens sollten wir ja das Schöne durchaus so auffassen,

daß wir nichts anderes dabei dächten, als die Erscheinung selbst, vielmehr uns ganz in diese versenken, weshalb ja auch der schöne Gegenstand, recht genossen, sich von dem ganzen Zusammenhang aller übrigen Dinge ablöste.

Hierin scheint mir freilich jetzt ein Widerspruch zu liegen.

Es bleibt also nur Eins oder das andere; entweder nur urtheilen und schließen, was wir aber dadurch erkennen, das kann nach aller unserer Uebereinkunft nicht zur Schönheit gehören, oder wir nehmen wahr und schauen an, und dann ist unsere ganze Seele so in die Besonderheit versunken, daß nichts außer dieser in ihr gedacht werden kann; es gehörte aber doch nothwendig zur Schönheit, daß wir in jener noch etwas anderes mit erkennten.

Ich weiß mich nicht aus dieser Falle zu ziehn.

Jene Besonderheit nun ist stets wechselnd und fließend, und damit wird die ganz von ihr angefüllte Seele auch so. Der Trieb derselben, der auf das besondere hinausgeht, kann also ebenfalls kein allgemeiner sein, oder wenn es einen solchen gäbe, so könnte dieser nie durch die stets wechselnde Mannigfaltigkeit und Besonderheit der Dinge befriedigt werden; diese aber ist das einzige, was den Sinnen erscheint.

Es giebt ja aber doch auch Gattungen solcher besonderen Gegenstände, welche darin das Allgemeine sind.

Das freilich, aber auch diese können wir nur durch den Verstand erkennen. Für den Trieb giebt es nur

zwei Gattungen von Dingen, welche durch dem Gegensatz entstehen, worin er selbst mit diesen Dingen begriffen ist; oder vielmehr sind es Gattungen von Empfindungen; denn die Dinge selbst sind doch nicht das, worauf der Trieb hinausgeht, sondern nur die Empfindungen, worin sie ihn berühren und begränzen.

Ich sehe schon, du meinst den Unterschied der Empfindungen, welche den Trieb befriedigen, oder ihm widerstreiten, also die angenehmen und unangenehmen.

Ganz richtig. Was wir aber vorhin das Schöne nannten, und nun unmöglich mehr als solches anerkennen dürfen, gehört doch wohl gewiß zu dem Angenehmen?

Ganz gewiß, da es ja den Trieb befriedigen sollte.

Es ist also auch nur das Besondere, welches den besonderen und einzelnen Trieb befriedigt. Nun sollte aber doch beim Genuß des Schönen unsre Seele ganz und ungetheilt in den Trieb übergegangen sein, und sich völlig in ihn verlieren. Nicht wahr?

Ja wohl. Auch sehe ich schon, daß du nun sagen wirst, die Seele verliere sich also ganz in den Trieb nach dem Angenehmen, und werde um so vollständiger den Sinnen unterworfen.

Du nimmst es mir von der Zunge, mein Freund. Diesen Genuß aber durch den Trieb nach dem Angenehmen, wenn sich unsre ganze Seele darin verliert, ohne sich noch ihrer Einheit und Selbständigkeit bewußt zu bleiben, ja indem sich diese Einheit selbst ganz in die Erscheinung stürzt, nennen wir die Wollust. Diese also hätten

ten wir doch vorher für den würdigen Genuß des Schönen angesehen.

Auf diesen Ausspruch erröthete der Jüngling ein wenig, und nachdem er in seiner Verlegenheit sich bedacht, sprach er fast verdrießlich: du siehst mich erschrokken, nicht weil ich mich vor Anselm beschämt glaube, sondern weil du mich, der ich mich dir so vertrauensvoll überließ, schmeichelnd in diese Falle verleitet hast.

Sei mir nicht böse, versetzt' ich, es ist mir lieber nach Cato's Ausspruch, daß du roth wirst als blaß. Aber du siehst ja auch wohl, daß ich selbst mit in die unbemerkte Grube gefallen bin.

Ich weiß recht gut, gab er zur Antwort, daß du mich nur hineingelockt hast. Was mich dabei betrübt, ist nur, daß du meine Meinung in einem so niedrigen Sinn auffassest, als wenn du schon das Schlimmste von mir voraussetzen müßtest. Ich hoffte, du würdest mir milder zuvorkommen.

Geliebter Freund, sprach ich, verlaß dich nie auf dieses Voraussetzen und Zuvorkommen. Die Welt läßt sich darauf selten ein, und kann es auch selten. Wenn es aber Freunde thun, so ist es oft eine Weichlichkeit, die vom rechten Wege zur Wahrheit ganz ableitet. Schon manche Freundschaft habe ich durch Voraussetzungen dieser Art eine Weile halten sehn. Je mehr mit der Zeit die Freunde, durch eine dunkle Stimme im Inneren gewarnt, sich unheimlich fühlten, desto weniger wagten sie an der guten Voraussetzung zu rütteln, wie ein Mann der aus Ahnung selbst scheut, sein Vermögen

mit den Schulden berechnend, zu vergleichen, bis endlich ein vollständiges Mißverhältniß herausbrach. Indessen ist es etwas anderes um ein Zutrauen zu einer guten Gesinnung, und was dieses betrifft, so erkläre ich, daß ich nichts Schlimmes von dir glaube, solltest du auch in allem Ernste etwas behauptet haben, das zuletzt auf die bloße Wollust hinausführte.

Aber auch dies, versetzte der Jüngling, kann ich nicht einmal gestehn. Nicht die sinnliche Wollust meint' ich ja, sondern den Genuß an dem Bilde, welches sich von der schönen Gestalt in der Einbildungskraft darstellt. Ja darin, dünkt mich, unterscheidet sich eben recht das Schöne von dem Angenehmen, daß dieses die unmittelbare sinnliche Befriedigung des Triebes hervorbringt, und also wirklich gegenwärtig sein muß, wenn es wirken soll, jenes aber durch die Einbildungskraft allein schon, und nie ohne diese, seine volle Wirkung thut; für sie mag aber auch wohl der allgemeine Trieb gelten.

Erstlich, mein Freund, sagt' ich ihm drauf, hättest du gleich im Anfang diese Unterscheidung der Einbildungskraft von den Sinnen machen sollen, und zweitens glaube ich noch gar nicht einmal, daß sie dir recht vielhelfen wird. Laß doch erst hören, was du darunter verstehst!

Ich verstehe darunter die Gabe des frei Erkennenden im Menschen, sich selbst durch seine freie Thätigkeit Gestalten äußerer Dinge auf beliebige Weise vorzubilden, und wiederum die erscheinenden Gegenstände selbst ganz

nach seiner eigenen Stimmung aufzufassen, und so in sein Eigenthum zu verwandeln.

Warum nennst du jetzt frei Erkennendes eben dasselbe, was uns vorher die Einheit in dem Erkennen war? Denn dasselbe ist es doch wohl?

Freilich ist es dasselbe.

Nun meinst du ohne Zweifel, durch diese Einheit werde auch die Erscheinung der Einheit erhoben und höre auf ein zerstreutes Mannigfaltiges zu sein.

So mein' ich es.

Und etwa ferner, auch der Trieb, in so fern er ganz in der Einbildungskraft und durch dieselbe erscheine, sei dadurch Einer, und folglich jener Trieb überhaupt, von welchem vorhin die Rede war?

Ja, so scheint es mir.

Dann würde also auch wohl dieser Trieb, unserem Verlangen gemäß, ganz sich selbst vollenden, indem er nicht allein selbst Gestalten schüfe, sondern auch die von außen gegebenen ganz und gar in sein Eigenthum, ja in sich selbst verwandelte?

So müßte es wohl sein, und damit wäre meine ganze Ansicht gerettet.

Ja, es fragt sich nur, ob sich alles wirklich so verhält. Hast du schon jemals gehört, daß diese Einbildungskraft im Stande sei, ganz neue und unerhörte Dinge zu schaffen, welche die Sinne vorher niemals wahrgenommen, oder daß sie irgend eine Empfindung in unserer Seele errege, die wir nicht schon einmal in allem Ernste gehabt hätten? X

Das wohl nicht, aber in der Verbindung und Zusammensetzung ist sie doch frei.

Es kommt nur darauf an, was wir frei nennen. Denn zuvörderst muß sie doch, wenn sie durch die Gegenstände bestimmt ist, eben so wechselnd und mannigfaltig sein, wie jener Trieb nach dem Angenehmen. Schon daran zeigt sich, daß sie die Freiheit ihres Schaffens, von einer Seite wenigstens, sich nur selbst einbildet, noch mehr aber von der anderen.

Von welcher?

Von welcher anders, als von der Seite der wirklichen Gegenstände, mit welchen sie ja bei jedem derselben ganz und ungetheilt zusammenschmilzt? Oder glaubst du, daß wir irgend einen einzelnen Gegenstand auch nur als solchen, und wie er grade beschaffen ist, auffassen könnten ohne Einbildungskraft?

Es schien mir immer, das Auffassen des Gegenstandes für sich geschehe durch die sinnliche Anschauung, und was nachher damit vorgehe, sei die Beziehung desselben auf allgemeine Begriffe im Verstande.

Aber was nennen wir denn Anschauung, als den Punkt, in welchem Erkennen und Gegenstand völlig zusammenfallen? In ihr ist also noch kein Erkennen, welches du das deinige nennen dürftest. Denn du kannst weder sagen, dieses Gemeinschaftliche sei Erkennen für sich, noch daß es Gegenstand für sich sei. Darum kann auch eine solche Anschauung, die wir doch immer wieder als unser eigenes Erkennen betrachten, nie rein vorkommen.

Ja, nirgend ohne Beziehung auf Begriffe.

Auch außer dieser Beziehung muß ja die Anschauung selbst eine allgemeine Seite haben, indem es ja durchaus das Eine und selbe, nämlich unser in sich einfaches Erkennen ist, welches in allen einzelnen Anschauungen sich vollständig wiederholt, und in welchem sie eigentlich als Thatsachen des Erkennens allein zu finden sind. Nun hattest du doch wohl bei deiner Einbildungskraft nichts anderes im Sinn, als eine solche Einheit des Erkennenden, welche die Anschauungen als solche, und also natürlich auch von ihrem eigenthümlichen Standpunkte in sich aufnähme?

Wohl nicht, und diese wird also auch wohl mit der eben aufgezeigten zusammenfallen. Doch schien mir eine größere Freiheit in meiner Einbildungskraft zu sein.

Ist es nicht genug, wenn sie die Freiheit des Ordnens hat von ihrer Einheit aus? Bleibt sie aber in Ansehung der Gegenstände gebunden, wie du zugiebst, so kann auch der Trieb selbst, so fern er in der Einbildungskraft erscheint, nur durch diese begrenzt und vollendet werden.

So muß es wohl sein. Sollte aber nicht die Einbildungskraft, indem sie die Anschauungen aus sich selbst wieder erzeugt, diese doch von neuem erschaffen, und so doch sich selbst begrenzen?

Bedenke nur dies: Wenn die Einbildungskraft Anschauungen hervorbringt, und diese nach ihren eigenen Gesetzen ordnet, muß sie dieselben nicht hervorbringen

nach einzelnen Gegenständen, die sie schon einmal durch die Erfahrung in sich aufgenommen hat?

Allerdings.

Wonach wird sie nun grade diese bestimmten Gegenstände wählen, die sie erschaffen will? Doch nicht nach Begriffen?

Gewiß nicht, denn diese haben wohl gar keine Bedeutung für sie.

Also nach einer inneren nothwendigen Richtung ihrer Thätigkeit grade auf diese Gegenstände. Diese Richtung ist aber eben der Trieb selbst. Oder pflegt nicht dem Liebenden seine Einbildungskraft das Bild des geliebten Gegenstandes, dem Wollüstigen wollüstige, dem Kriegerischen kriegerische Bilder in der Seele zu erschaffen?

So ist also auch die Einbildungskraft den einzelnen Trieben unterworfen.

Wie du siehst. Ja sie ist recht der Sitz der Leidenschaften, die nichts andres sind, als die herrschend gewordenen Triebe. Wodurch äußern sich diese auch mehr, als daß sie immer dieselben Bilder der ersehnten Gegenstände wieder in der Seele erneuern, so daß sich das Streben und das Bild des Genusses immer gegenseitig erzeugen und anfeuern! Auf der andern Seite aber sahen wir, daß die Seele nicht einmal irgend eine sinnliche Empfindung ohne Einbildungskraft aufnehmen kann. Denn die Lust würde ohne sie gar nicht in unser Bewußtsein übergehen, und was wäre sie dann?

Ich sehe schon, rief er darauf, daß ich von allen

Seiten geschlagen bin, und daß du mich nur recht in meiner falschen Meinung bestärkt hast, um sie desto sicherer mit allen ihren Wurzeln auszureißen. Und doch ist dir dieses eigentlich noch nicht gelungen. Denn wenn auch mein Verstand nicht allein deinen Gründen nachgeben, sondern sie selbst noch bekräftigen muß, so bin ich doch immer noch von Seiten meines Gefühls in meiner alten Ansicht befangen. Das Einzige was mich noch tröstet, ist aber, daß du wiederum so nachdrücklich jenes Gefühl hast bestätigen müssen, so daß wir wohl eigentlich beide mit einem vollständigen Widerspruche kämpfen, wenn du nicht etwa auch das noch im Sinne hast, diesen aufzulösen, wovon ich aber kein anderes Ende absehe, als die Vernichtung der Schönheit selbst.

Hättest du denn nicht auch den guten Willen, sagt' ich darauf, etwa noch irgend eine Rettung derselben zu versuchen? Freilich sind wir, ausgehend von der Voraussetzung, die ganze Schönheit liege in der Gestalt, auf die Wollust und das Angenehme gekommen; jedoch in der That nur dadurch, daß wir immer genöthigt waren die Gestalt von Gesichtspunkten zu betrachten, die an sich schon der Schönheit widersprachen. Es fragt sich noch, ob dieser Widerspruch nicht zum Vortheil der Schönheit aufzulösen sei.

Ich sehe noch kein Mittel. Denn das, worin die beiden widersprechenden Seiten durchaus ihrem Wesen nach zusammentrafen, war ja eben die Gestalt, und diese ist auch der Sitz des Widerspruches selbst.

So hilft es vielleicht, wenn wir das am Schönen

betrachten, worin es nicht mit dem Angenehmen übereinstimmt, und offenbar müssen wir jetzt dieses verfolgen. Was aber war das?

Es sollte etwas sein, das den Trieb an sich in seiner Einheit befriedigte; aber diesen gab es ja gar nicht.

Vielleicht haben wir dies nur falsch angesehen, und es kommt nicht sowohl auf den Trieb an, als auf die Einheit. Da wir nun fanden, daß der Trieb allezeit mit der Mannigfaltigkeit verbunden sei, warum scheiden wir ihn nicht ganz von der Einheit, und betrachten diese für sich?

Alsdann würde uns aber diese Einheit auch wohl etwas ganz andres werden als der Trieb?

Ohne Zweifel. Es wäre jene allgemeine Einheit des Erkennens, welche das Mannigfaltige in sich aufnimmt, und das Gemeinschaftliche und bleibende darin, unter immer höhere Einheiten des Denkens bringt.

Also der Begriff?

Den mein' ich.

Wo du hinaus willst, sehe ich nun wohl; auf die Erklärung des Schönen, daß es das Mannigfaltige sei, in welchem sich die ordnenden und verbindenden Begriffe vollständig offenbaren. Auch weiß ich, daß diese lange Zeit für die richtigste gegolten hat, und aus der Wolfischen Schule durch Alexander Baumgarten hervorgegangen ist. Aber ich muß dir gestehen, sie ist immer meinem innersten Gefühle durchaus widersprechend vorgekommen, und mir am allermeisten zuwider gewesen, so

daß ich dir jetzt mehr aus Glauben und Vertrauen, als aus Ueberzeugung folgen werde.

Ich kann dir darauf nur antworten, daß offenbar der Gang unseres Nachdenkens uns dahin geführt hat.

Desto schlimmer scheint mir dies für unser ganzes Unternehmen zu sein. Doch bitte ich dich, wenn es dir so gefällt, auch diesen Standpunkt näher zu prüfen, wiewohl ich wenig Gutes dabei absehe.

Nun, so sage mir denn zuerst, warum dir die Erklärung durch den Begriff so verhaßt ist.

Weil sie mir zwei für die wahre Betrachtung des Schönen höchst verderbliche Eigenschaften zu haben scheint.

Und diese wären —?

Erstlich ist es meinem Gefühl zuwider, daß ein Begriff, der aus den wirklichen, lebendigen Gegenständen nur abgezogen und eine leere Form derselben ist, das Wesen dessen sein soll, was mir das eigentliche, ja das vollkommenste Leben dieser Dinge selbst zu sein scheint. Das zweite aber ist, daß auf diese Weise die schönen Dinge und ihre einzelnen Theile keineswegs ihrer selbst wegen da wären, sondern irgend eines besonderen Zwekkes wegen, den ihnen der Begriff aufstellte.

Diese Einwürfe lassen sich freilich hören. Es kommt aber noch darauf an, ob sie auch auf den wahren Sinn einer solchen Erklärung gerichtet sind, und das erste für uns wird wohl sein, nachzuforschen, welchen vernünftigen Inhalt diese überhaupt einschließen könne. Zuvör-

derst siehst du selbst ganz richtig ein, daß Zweckmäßigkeit allein nicht Schönheit sein kann.

Gewiß, wie ich eben schon gesagt habe.

Aber dies ist ja auch nicht die einzige Art, wie wir uns Begriffe in Beziehung auf die Dinge vorstellen können. Enthalten denn nicht alle Gegenstände, die wir in der Natur um uns her wahrnehmen, Begriffe, auch in ihrer Besonderheit?

Wenigstens ziehen wir aus ihnen unsere Begriffe ab.

Nun? Könnten wir sie denn daraus hernehmen, wenn sie nicht schon darin gegenwärtig wären?

Ja, darin mögen sie wohl liegen, aber darin verborgen, und von dem Mannigfaltigen, das wir durch die Sinne an den Dingen wahrnehmen, gleichsam überschüttet.

Du sprichst einen offenbaren Widerspruch aus. Denn wenn das Mannigfaltige an einem Dinge und sein Begriff nicht ganz von derselben Art wäre, so müßte ja zweierlei durchaus verschiedenes und entgegengesetztes in dem Dinge sein.

So ist es auch wohl.

Wie kann es aber sein? Wenn wir zum Beispiel einen einzelnen Baum nehmen, so müßte derselbe durch seine Mannigfaltigkeit etwas an sich haben, was nicht in den Begriff des Baums mit aufginge und diesem also widerspräche.

Ja, das wodurch er dieser bestimmte Baum ist.

Aber er bleibt doch ganz Baum, und alles Einzelne an ihm muß zu dem Begriffe Baum zusammenstimmen;

sonst hätten wir ja ein Unding, in welchem das was Baum, und das was nicht Baum ist, vereinigt wäre, und das ist doch etwas Unmögliches.

Freilich wohl.

So ist es aber auch mit jedem einzelnen Dinge, jedes hat auch seinen eigenen Begriff.

Wie so? Es bezieht sich ja als einzelnes nicht auf den Begriff, sondern bloß auf die einzelne Vorstellung oder Anschauung, wie die Logiker sagen.

Vielleicht haben die Logiker Unrecht, wenn sie das sagen. Hat denn nicht jedes Ding eine Einheit, wodurch es das ist, was es ist, und wozu alle seine verschiedenen Zustände und Eigenschaften, durch die es in Raum und Zeit hindurchgeht, zusammen stimmen müssen, wenn es nicht etwas anders sein soll, als es ist, welches ebenfalls Unsinn wäre?

Auch das muß ich zugeben.

Dieses Einfache in jedem Dinge ist doch wohl sein Begriff? Und es muß sich doch wohl mit diesem eben so verhalten, wie mit jenem allgemeinen?

Es ist wohl nicht anders, wenn wir es so betrachten.

Es kann also die erscheinende Mannigfaltigkeit eines Dinges nur die Eine Seite des Einen und selben Gemeinschaftlichen sein, dessen andere Seite sein Begriff ist; das heißt, das Mannigfaltige ist nur der entwickelte oder aus einander gezogene Begriff, die Einheit nur das zusammengefaßte Mannigfaltige.

Mit dem vorigen wenigstens stimmt dies ganz überein.

Wenn es nun eine Erscheinung giebt, in welcher sich diese Einheit des Begriffes und des Mannigfaltigen offenbaret, ist dieses nicht eine schöne Erscheinung? Und kann man nicht behaupten, daß darin weder von einer leeren Form des Begriffes, noch von einer Zweckmäßigkeit der einzelnen Theile die Rede sein könne?

Hierin hast du Recht, wenn es eine solche Erscheinung giebt.

Wo nun aber der Begriff nur als leere Form erkannt wird, da ist auch schon die Schönheit aufgehoben, und eben so, wo nur das Mannigfaltige, oder wo es wenigstens ganz überwiegend als solches wahrgenommen wird. Nicht wahr?

So würd' es sein.

Du folgst mir, sagt' ich, immer noch widerstrebend, und giebst nur bedingt zu, weil dein altes Vorurtheil über den Begriff bei dir noch zu fest sitzet. Vielleicht wirst du es einsehn, wenn wir nach diesen Grundsätzen die schöne Erscheinung selbst als eine solche betrachten, in welcher Einheit und Mannigfaltigkeit vollkommen vereint ist. Dies aber ist es eben, was wir schon vorher in dem schönen Körper bemerkten, als wir ihn noch ganz mit den Augen des Triebes ansahen. Denn jener sanfte Uebergang der Formen in einander, jene Stetigkeit der Richtungen in beständiger Abwechselung, jene untrennbare Vereinigung des Graden und Runden, die einander dem bloßen Begriffe nach zu widersprechen scheinen, was ist alles dieses anders, als eine solche Beschaffenheit des Körpers, worin sich mit der Einheit und Verknüpfung des Gemeinschaftlichen doch zugleich das

ganz Eigenthümliche und Besondere eines jeden Theiles vollständig ausdrückt? Das Ganze stellt sich dar in dem vollkommenen und in sich selbst zurückkehrenden Zusammenhange des Einzelnen, und so begleitet es nicht allein beständig diesen Zusammenhang, sondern sein Wesen geht auch in jeden einzelnen Theil über, und ist darin gegenwärtig, weil es ohne ihn nicht gedacht werden kann; das Einzelne dagegen ist nicht allein durch jenen Zusammenhang mit dem Ganzen da, sondern auch nur durch das Ganze selbst und in demselben. Von dem allumfassenden Auge bis zu den im stets wechselnden Tanze flüchtigen Fersen, hat jedes Glied sein ganz eigenthümliches Leben, und doch in diesem nur das Leben des Ganzen in sich. In den Theilen des Körpers nun, wo der Begriff überwiegt, stellt sich das Grade mehr gesondert von dem Runden dar, wie mitten in der rundlichen Form des Angesichts, die Nase fast in grader Linie mit der Stirn fortgeht; in den andern Gliedern geht beides unmerklich in einander über, wie in dem leicht geschwungenen Schenkel, bis endlich in den äußersten Theilen wieder eine strengere Besonderheit zu erkennen ist. Wenn nun so die einzelne Gestalt ganz sich selbst genügt, so ist sie auch vollendet durch sich selbst, und je mehr sie auf diese Weise alle ihre Bedingungen und Beziehungen in sich selbst umschließt, desto mehr wird sie dadurch schon für sich zum allgemeinen Begriff des Menschen überhaupt. Denn nun ist in ihr kein Besonderes mehr, was nicht auch zugleich der allgemeine Begriff selbst wäre. Je mehr also die Erscheinung ihren eigenen Begriff in sich darstellt, desto mehr stellt sie auch

den allgemeinen Begriff in sich dar. Es wird zuletzt der allgemeine Begriff selbst, in einem einzelnen Wesen erscheinend, und das ist es vielleicht, was wir das Schöne nennen.

Wahrlich, versetzt' er, nun fang' ich an, auch hier etwas heller zu sehn. Jetzt scheint mir, als würde die bloße Erscheinung zu jener Allgemeinheit und Vollkommenheit, die wir im Schönen bemerken, erst dadurch gehoben, daß der Begriff selbst darin erfaßt werden kann. Und gewiß werde ich zur Ueberzeugung kommen, wenn du mir noch zwei Fragen beantworten willst.

Sprich sie nur aus.

Die erste ist die: Warum kann der Begriff ganz in die Erscheinung übergehn, welche doch die Oberfläche und das Aeußere des Körpers ist, da er doch das Wesen desselben bestimmt, und also weit mehr im Innern ausgedrückt sein sollte?

Dies ist nicht allzu schwer zu beantworten. Sobald wir bei der Betrachtung des Inneren den Begriff anwenden, so erscheint uns darin alles durch die Verhältnisse von Zweck und Mittel geordnet, welche du ja selbst als dem Schönen ungünstig erkennst. Zwar ist diese Anordnung durch eine höhere Kunst vollbracht, als durch welche wir mit Willkühr Zweck und Mittel verbinden, aber wenigstens ist beides doch nur in einem stetigen Uebergange und in Wechselwirkung mit einander. Nicht so ist es in der Gestalt, in welcher die inneren Anstalten ihr Ziel erreicht haben und vollendet erscheinen, worin daher auch Zweck und Mittel, Begriff

und Erscheinung sich vollständig verknüpfen können. Die häßlichste Gestalt wird also die sein, in welcher sich Zweck und Mittel gar nicht einmal entsprechen, die weniger schöne die, worin ihr Uebergang in einander noch wahrgenommen wird, die schönste die, worin beide ganz mit einander gesättigt sind. Und dies ist, im Vertrauen gesagt, der Grund, warum der männliche Körper allezeit den weiblichen an Schönheit übertrifft. Bist du nun über diesen Punkt beruhigt?

Vollkommen; denn es erscheint hier nur wieder, was wir schon früher über die unvollkommene Schönheit fanden.

Trage denn deine zweite Frage vor.

Diese sollte mich ganz über meine frühere Ansicht beruhigen. Wenn nämlich hier der Begriff ganz in der Erscheinung liegen soll, so muß doch wohl alles insgesammt durch die sinnliche Anschauung wahrgenommen werden, wie ich es mir gleich anfänglich dachte?

Hier kann ich dir nicht zu Hülfe kommen. Vielmehr ist es eben dies, wodurch sich unser jetziger Standpunkt von dem früheren durchaus unterscheidet. Freilich müssen wir das Mannigfaltige und Besondere durch die Sinne wahrnehmen, aber die Verknüpfung desselben mit dem Allgemeinen ist doch allein Sache des Verstandes, und dieser wird also dabei wenigstens eben so thätig sein, als die Wahrnehmung.

Es ist also wohl ein Zusammengesetztes aus beiden, was hier thätig ist?

Es ist, so scheint es, der ganz in Wahrnehmung

übergegangene Verstand. Wie vollkommen aber das Schöne sei, wenn wir es so betrachten, magst du erkennen an dem Verhältniß des Erhabenen und Schönen, wie es sich hier zeigen muß. Das Erhabene rührte uns doch her von der Seele, das heißt von dem Einfachen, dem Gedanken, dem Begriffe; das Schöne aber fand sich da, wo dieser ganz in das Mannigfaltige und Besondere versunken war. Wie muß sich also beides hier verhalten?

Offenbar, sprach er, so, daß beides gar nicht von einander zu unterscheiden ist; und wenn uns früher das Erhabene ein noch unvollkommenes Schönes war, so wird es hier mit in dem Schönen sein, und keine vollkommene Schönheit Statt finden, welche nicht zugleich ganz erhaben wäre.

Dies wirst du auch bestätigt finden, wenn du die Erfahrung prüfen willst. Weißt du aber auch wohl, warum es sich so verhält?

Mich dünkt, dies ist ganz deutlich. Wenn nämlich das Einfache sich auch nur im geringsten absonderte, und zu unterscheiden wäre, so würde der Begriff nichts anders sein, als was er gewöhnlich ist, wenn wir ihn ganz abgesondert für sich, als bloße Form des Denkens betrachten.

Und umgekehrt, würde er ja wohl auch ganz verschwinden, wenn das Mannigfaltige überwöge?

So würde es sein.

Vortrefflich. Es entsteht also ein drittes, ganz Eigen-

genthümliches, wenn beide vollständig in einander übergegangen sind.

Ohne Zweifel.

Wenn also der Begriff ganz für sich betrachtet wird, so ist er die bloße leere Einheit, welche gleichsam von außen her auf das Viele und Mannigfaltige angewandt wird. Diese aber können wir das Maaß des Vielen nennen? Nicht wahr?

Daran hindert nichts.

Wenn er aber mit dem Mannigfaltigen ganz verschmilzt, ist dann nicht das Maaß und das Gemessene Eins und dasselbe?

Das möchte wohl der vollständigste Ausdruck dafür sein.

Wir können also das Schöne nun am besten so erklären: es sei das Gemessene, welches als solches schon zugleich sein eigenes Maaß in sich trage, und wiederum das Maaß, welches schon sein eigenes Gemessenes sei.

Gewiß wäre das die erschöpfende Erklärung.

Du kannst es auch daran sehen, daß sich die größten Kenner bemüht haben, ein Maaß für die verschiedenen Gattungen der Schönheit festzusetzen, das heißt ihre Grundverhältnisse auszumitteln. So bestimmten Nikolaus Poussin und Audran, wieviel Gesichtslängen der menschliche Körper haben müsse, und zugleich nahmen sie diese Bestimmung nicht aus allgemeinen Urtheilen und Schlüssen über dessen Natur her, sondern aus den schönsten Bildsäulen, die uns aus dem Alterthum übrig

geblieben sind, und stellten diese als Regeln der Kunst oder begründete Ausnahmen von denselben auf. Ob sie daran recht gethan haben, daß sie hier das Maaß oder den Begriff von seiner Erscheinung trennten, ist eine andere Frage.

Gewiß unrecht, wenn sie nicht eben dadurch bloß zur Erkenntniß des Schönen hinleiten wollten.

Das werden sie also wohl gewollt haben. Wer sich aber nun die Verhältnisse vorher nach dem Maaße eintheilen und dann ein schönes Werk danach ausarbeiten wollte, der würde doch gewiß sehr fehlen.

Ganz sicher. Er würde anstatt einer lebendigen Gestalt eine steife Anwendung der Regel hervorbringen.

Würde nun nicht die Schönheit am vollkommensten erscheinen, wenn es eine Erscheinung gäbe, die schon als solche das Maaß selbst wäre?

Wo giebt es aber eine solche Erscheinung?

Es müßte eine sein, in welcher sich selbst etwas ganz Einfaches darstellte, das gemessen werden kann. Ganz einfach aber ist zum Beispiel doch wohl die Zeit?

Ohne Zweifel?

Und die Zeit stellt sich am reinsten dar in den Tönen. Denn diese haben als solche doch gar nichts, wodurch sie irgend einem anderen Gebiete angehörten.

Die Musik sollte also das sein, worin das Gemessene, das sein eigenes Maaß ist, am reinsten erschiene? Nach unseren Behauptungen müßte es auch wohl so sein. Es fällt mir aber doch dabei eine gar große Sonderbarkeit auf.

Und die wäre —?

Daß, wie gewöhnlich behauptet wird, und wie wir auch selbst erfahren, die Musik, um nicht von Begriffen zu sprechen, nicht einmal Vorstellungen hervorbringt, sondern nur Empfindungen, welche doch gewiß ganz in das Gebiet der Wahrnehmung gehören, und nun doch von dem Verstande begriffen werden sollen.

Siehst du nicht, daß diese gewöhnliche Ansicht, deren du zu rechter Zeit erwähnst, hier grade dienen muß, unsere Meinung recht vollkommen darzustellen?

Ganz sehe ich das noch nicht.

Die Empfindungen, liebster Freund, sind doch gewiß das allermannigfaltigste in uns, das, worüber unser einfaches Erkennen am allerwenigsten Herr ist, und wodurch wir jeden Augenblick nach einer anderen Seite hingezogen werden. So stürmisch aber, und verworren, und das Einfache in unserer Seele durchaus trübend und überschüttend, werden sie doch wohl durch die Musik nicht dargestellt oder erregt? Vielmehr erhalten sie selbst Maaß und Ordnung dadurch, und werden hiervon ganz angefüllt und durchdrungen. Kann nun aber der Verstand, der ja das Verschiedene vereint, dies wohl vollkommenener thun, als wenn er die größte Mannigfaltigkeit und Vielheit zur reinsten Einheit nicht allein verknüpft, sondern sie ganz und gar damit durchdringt, und sie so gleichsam durchsichtig macht für das Maaß und die Ordnung? Die vollkommenste Musik wird also die sein, worin das größte Gewimmel und Gewirre von einzelnen Tönen in das einfachste

und reinste Maaß aufgeht, daß die Verwirrung vollkommen harmonisch wird, wie Shakspeare sagt. Siehe, so wird das Besondere und Einzelne zu reiner Allgemeinheit erhoben, und schwebt frei in dem klaren Aether des Begriffes, abgelöst von dem Stoffe und den unzähligen Bedingungen der Zufälligkeit, und dennoch wird es dadurch nichts fremdes oder neues, sondern es behält unverletzt die Eigenthümlichkeit, die es vorher besaß. Der sinnliche Stoff selbst wird also verklärt als solcher, und bleibt doch, was er war, und bleibt uns so nahe und so verwandt, wie er war. Die Seele nun, welche diese bunte und doch zugleich einfach klare Welt in sich aufnimmt, wird selbst klar und harmonisch mit sich selbst. Wenn in ihr bloß der Begriff thätig oder nur überwiegend wäre, so würde sie mit diesem gegen die andringende Welt des Mannigfaltigen und die sie bestimmenden Empfindungen ankämpfen, und diese unter das Maaß zu bringen streben. Sie wäre dann in sich zerrissen, und in einen nie zu beschließenden Streit verwickelt. Denn der Begriff oder die klare Einheit des Verstandes schämt sich gleichsam jener verworrenen Flut der Empfindungen, von welchen das Gemüth gewaltsam hin und her geschlagen wird. Die Musik dagegen macht ihm nicht bloß wieder Muth, sondern sie stürzt ihn selbst in das unendliche Gewimmel; da muß er einsehn, daß ihm auch dieses nicht fremd sei, sondern das es recht sein eigenes Element werden könne; denn sie erhebt dasselbe vollkommen zu seiner Klarheit, indem sie allenthalben das Maaß darin erfüllt. So wird der

Verstand erst in sich selbst vollendet, und gelangt zur vollkommenen Seligkeit. Denn seine Einheit ist ganz ausgefüllt mit der Sinnlichkeit, und diese kann ihm nun nichts mehr anhaben, ihn nicht trüben und verwirren, da sie ganz mit in sein Maaß aufgegangen ist. Darum ist die Musik die Erscheinung der Schönheit, die am meisten unser ganzes Leben ergreift, uns in eben demselben Augenblick zur stürmischen Leidenschaft aufregt und in tiefes Nachsinnen versenkt, Ruhe und Unruhe, Raserei und Besonnenheit in uns auf auf das innigste verschmelzt. Ja sie kehrt unser ganzes Wesen um und schafft es neu, indem auch das Unruhige und Getrübte darin, nur als der mannigfaltig gebrochene Strahl desselben einfachen Lichtes erscheint. Wer aber sich selbst hinabstürzt in das Mannigfaltige und die bloße Empfindung, der kann sie weder würdig genießen noch hervorbringen, der mißbraucht sie zur Dienerin der Sinnlichkeit. Wie weise waren daher die Alten, die sie als einen so wichtigen Gegenstand für den Staat ansahen, und Gesetze über sie gaben, weil sie wohl bemerkten, daß sie zugleich das heilsamste und das gefährlichste Mittel sei auf die menschlichen Gemüther einzuwirken!

Ich bin überzeugt, sagte darauf Erwin. Denn wenn ich es nun recht bedenke, so hast du deine Behauptung grade an demjenigen aufgezeigt, was ich zuerst hätte anführen sollen, um meine Meinung von der sinnlichen Wahrnehmung zu unterstützen, nämlich an den Empfindungen.

Mir scheint es nur, sprach ich, als wenn Anselm

und Bernhard noch nicht unserer Meinung wären. Ich dächte also, wir kämen ihnen diesmal zuvor, damit sie uns nicht wieder auf eine Untersuchung hinführen, die wir doch über kurz oder lang vornehmen müssen, und wir lieber thun, was gethan muß sein, noch eh man uns gebeut, wie Flemming so weise räth.

Du willst also wohl hinterher unsere jetzige Darstellung des Schönen eben so prüfen, wie die vorige, ob sie nämlich nach den Gesetzen unsrer Erkenntniß auch etwas Mögliches und Wirkliches enthalte? Da fürchte ich nur, wird es auch eben so ablaufen, wie vorher. Denn wenn das, was in der Schönheit vereint ist, aufgelöst wird, so möchte sie am Ende gar nicht bestehen können.

Wenn du das wirklich fürchtest, so ist es doppelt nöthig uns von dieser Seite sicher zu stellen, und zu sehen, ob eine so innige Verknüpfung des Einen und Mannigfaltigen auchwirklich hervorgebracht werden kann.

Ich denke, sie ist schon an sich selbst da.

Wie so das?

Hast du denn nicht selbst schon behauptet, der Begriff werde nicht von uns erst aus den Dingen geschaffen, sondern liege schon vorher darin, ja ein jedes Ding sei ganz und gar nichts anderes als der Begriff selbst, und deswegen habe ein jedes seinen eigenen Begriff?

Das behauptete ich, und bleibe dabei auch noch. Aber gelten kann dies doch nur, wenn wir uns die Dinge schon so denken, wie wir sie im Verstande mit ihren Begriffen vereinen, wo wir das viele, das ein

jedes an sich hat, schon vollständig in die Einheit aufnehmen.

Freilich nur so; aber ich denke, das thun wir beständig.

Auch das ist wohl richtig, aber wir müssen immer zweierlei darin unterscheiden. Denn wenn die Anschauung in der That immer nur den gegenwärtigen Moment auffaßt, und ins Unendliche wechselt, so wird durch sie zwar das Mannigfaltige wahrgenommen, aber doch wohl nicht in so fern, als dasselbe vollkommen zum Begriffe zusammenstimmt, da ja der wechselnde Fluß der Erscheinungen immerfort die Einheit auflöst, welche der Begriff gleichsam zusammen bindet?

Du willst also das Mannigfaltige in sich selbst unterscheiden, je nachdem es vom Begriffe zusammengefaßt, oder durch Anschauung wahrgenommen wird, wie es mir scheint.

Allerdings, sagt' ich.

Wenn ich nur wüßte, versetzt' er, wie dies mit der gewöhnlichen Ansicht vereinigt werden könnte. Denn hienach müßte es zwei ganz verschiedene Gebiete des Mannigfaltigen geben, das eine, worin dasselbe mit dem Begriffe übereinstimmt, das andere, worin es ins Unendliche wechselt.

So muß es wohl sein, die gewöhnliche Ansicht sei, welche sie wolle, und zwar wird doch wohl jenes Gebiet ganz vom Verstande beherrscht werden, dieses aber von der sinnlichen Wahrnehmung?

Ohne Zweifel.

Und beides widerspricht sich doch vollkommen, und schließt sich gegenseitig aus, so daß der Verstand nicht wahrnehmen und die Wahrnehmung nicht auf Begriffe beziehn kann. Ehe wir nun weiter gehn, müssen wir uns also entschließen, welchem von beiden Gebieten wir die Erkenntniß des Schönen zuschreiben wollen. Das haben wir nun schon gesehn, daß es ganz die Uebereinstimmung mit sich selbst in sich trägt, wie der Begriff mit seinem Mannigfaltigen im Verstande.

Ja, das wohl; aber es muß ja doch erscheinen und wahrgenommen werden. Ohne dies kann ich mir kein Schönes denken. Ich würde daher der Meinung gewesen sein, daß es im Gebiete der Wahrnehmung zu Hause sei.

Das würde ich dir auch nicht abstreiten können. Denn daß wir wahrnehmbare Dinge, äußere Gegenstände der Sinne schön nennen, das leidet wohl keinen Zweifel. Aber damit sind wir nicht allein wieder völlig uneins, sondern die Dinge sogar, die doch wohl mit sich selbst einerlei sein müßten, erscheinen hier in sich gespalten, und mit sich unvereinbar, in so fern sie durch den Begriff oder durch Anschauung aufgefaßt werden; und endlich theilt in dieser Rücksicht auch das Schöne das Schicksal aller übrigen Dinge, und unterscheidet sich in nichts von ihnen.

Dachte ich es nicht vorher, daß es als Schönes wieder ganz würde aufgelöst, und allen übrigen Dingen gleichgestellt werden?

Ehe wir es aufgeben, sagt' ich, laß uns noch

sehn, ob derselbe, der uns in diese Noth gestürzt hat, uns nicht auch wieder daraus befreien kann. Jene Uebereinstimmung alles Einzelnen mit dem Begriffe, nennt Baumgarten die Vollkommenheit eines Dinges, und darin hat er auch wohl ganz recht; denn dadurch stimmt ja das Ding mit sich selbst überein, und ist in sich vollständig. Nun sieht er aber eben so gut wie wir ein, daß ein schönes Ding auch erscheinen und ein Gegenstand der Wahrnehmung sein muß.

Wie vereinigt er aber beides?

Die Wahrnehmung, sagt er, ist unvollkommen und verworren, weil sie eben stets wechselt, und nie zur Vollständigkeit des Begriffs gelangen kann. Die Erkenntniß des Verstandes dagegen kann den Begriff ganz durchdringen, und ist daher klar und vollkommen. Wenn nun ein vollkommenes Ding sich in der verworrenen sinnlichen Erscheinung darstellt, und also durch die Wahrnehmung aufgefaßt werden muß, so nennen wir dasselbe schön.

Diese Auskunft ist mir sehr ungenügend.

Warum?

Weil mir das Schöne dadurch wieder herabgesetzt wird; denn es wird ja darin nichts als die unvollkommene Erscheinung eines vollkommenen Wesens.

Das würden wir uns nun doch müssen gefallen lassen, wenn es nicht anders wäre. Fürchte aber nichts. Denn du wirst wohl bemerken, daß es auch innere Gründe giebt, welche diese Meinung untergraben.

Sie sollen mir willkommen sein.

So höre denn. Die Vollkommenheit eines Dinges, oder das Ding selbst, als Vollkommenes betrachtet, kann, wie Baumgarten selbst gesteht, durch nichts erkannt werden, als durch den Begriff im Verstande. Wie soll sie denn nun in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen? Dieses fühlte er auch, und er unterschied deshalb eine Vollkommenheit für den Verstand und eine sinnliche, welche bloß für die Erscheinung und in den erscheinenden Dingen sei.

Er nahm also, sprach Erwin, unsere beiden Gebiete des Mannigfaltigen auch an, hielt aber selbst in dem für die Wahrnehmung bestimmten eine Vollkommeuheit für möglich?

So that er, versetzt' ich, aber bedachte nicht, daß er sich selbst widersprach, was schon andere vor uns leicht gefunden haben. Denn giebt es eine Vollkommenheit des Einzelnen, die den Begriff erfüllt, so kann diese nach seiner eigenen Behauptung nur durch den Verstand erkannt werden; der Begriff aber, der gar nicht wahrgenommen wird, kann den Sinnen nicht als Vollkommenheit erscheinen, sondern stellt sich für sie vermittelst des Einzelnen doch immer nur verworren dar. So fällt denn das Schöne unvermeidlich unter das allgemeine Gesetz aller übrigen Dinge, und es ist also auch nicht das Schöne mehr.

Es wäre uns also, rief er, wirklich abermals in des Rauches Schatten aufgegangen, um mit den Alten zu sprechen.

Nicht anders, und ich weiß in dem, was wir

bis jetzt aufgefunden haben, kein Mittel] es] zu erhalten.

Mir ist es doch lieb, ich muß es dir aufrichtig gestehen, daß es durch diese Baumgartensche Lehre nicht zu Stande gekommen ist. Ich werde dadurch auch in einer Meinung, die ich früher äußerte, bestätigt.

Welche war das?

Ich sehe jetzt deutlich, daß die beiden ganz getrennten Gebiete des Begriffs und der sinnlichen Wahrnehmung nur durch Zweckmäßigkeit zu verknüpfen sind, und daß die Schönheit darin nicht liegen könne, sagte ich vorher.

Sehr richtig bemerkst du das; und du kannst auch, wie du leicht einsehn wirst, noch hinzusetzen, daß Baumgartens sinnliche Vollkommenheit, wenn sie recht im wahren Sinne gefaßt wird, doch auf nichts hinführe, als auf das Angenehme.

Auch das glaube ich schon einzusehn. Nun bitte ich aber dich und euch alle, daß wir endlich aufhören einzureißen, und einmal wirklich aufbauen. Denn ein Schauder beschleicht mich, wenn ich mir vorstelle, daß am Ende die Schönheit, überall hin verfolgt, aus einander fließe, wie ein Gespenst, dem man zu Leibe geht, und daß wir zuletzt uns in einer ganz schönheitslosen Welt finden möchten, worin uns nur die Scheinbilder der Schönheit neckten und täuschten.

Das wäre freilich entsetzlich, antwortete ich, wenn das, was uns nicht das Erfreulichste, sondern das Reinste und Herrlichste in der uns umgebenden Welt zu

sein scheint, gänzlich daraus verschwände, und ein bitterer Hohn wär' es, der uns angethan würde, wenn uns doch leere Scheinbilder eines solchen Gutes durch das das Leben verfolgten, die uns in ihrer Leerheit auf die Art ärger quälten als die Strafen des Tantalos. Darum laß uns lieber zur Hülfe unsrer Freunde unsere Zuflucht nehmen, ohne uns deshalb zu schämen, da ja den Freunden alles gemein sein soll. Thut also nun auch das Eurige, Anselm und Bernhard, um uns das wieder zu verschaffen, was wir vielleicht durch eine zu einseitige Untersuchung verscherzt haben!

Der Streit, gab Anselm zur Antwort, war ursprünglich zwischen unseren beiden Jüglingen. Ich will also dir, lieber Bernhard, dein Recht nicht rauben; denn es würde ja aussehen, als wäret ihr beide verunglückt, wenn ich schon jetzt dazwischen treten wollte. Wenn aber auch du nicht zum gesuchten Zeil gelangtest, so kann ich euch den Trost geben, daß ich euch die erwünschteste Zuflucht aufbewahre.

Ich hoffe, sagte Bernhard, wir werden dieser nicht bedürfen. Denn wenn ich meinen eigenen Kräften auch noch so wenig zutrauen darf, so werde ich doch im Namen einer Idee sprechen, deren überwiegende Macht und Würde auch an mir ein hinreichendes Werkzeug finden wird. Diese also will ich, wenn ihr es erlaubt, durch mich reden lassen, und vor ihr werdet auch ihr Männer euch gewiß nicht schämen besiegt zu werden.

Deine Zuversicht, sprach ich, giebt uns schon einen

großen Trost, und gewiß sind wir alle begierig, dein Wort des Heils zu hören.

Ich bedaure nur, sprach er, daß ich damit anfangen muß, alle eure früheren Vermuthungen zu vernichten; welches mir auch sehr leicht wird, indem ich nur euch selbst an die unseligen Widersprüche, worin ihr euch verwickelt habt, zu erinnern brauche.

Damit wirst du nicht mehr thun, sagt' ich, als wir schon selbst gethan haben.

Doch wohl, sprach er. Denn euer Verstand sah zwar ein, daß weder in seiner eigenen Gesetzmäßigkeit, noch in der sinnlichen Wahrnehmung die Schönheit liegen könne; aber euer Gefühl war noch so sehr durch die Sinnlichkeit bestimmt, daß ihr das Schöne immer nur durch diese wahrnahmet. Und doch muß eben diese unterjocht, ja ausgerottet werden, in sofern sie Sinnlichkeit ist, wenn die wahre Idee zur Herrschaft gelangen soll. Es ist also durchaus nöthig zu dieser, als zu dem höchsten Grunde aufzusteigen. Sie ist aber das, was der Sklaverei der Sinne grade entgegengesetzt ist, nämlich die Selbstbestimmung des Ich, das reine Wollen. Dieses ist das reine Wesen des Ich, eine Thätigkeit die nur aus dem einfachen Bewußtsein seiner selbst hervorgeht, und für welche die äußere Natur da ist, um nur von ihr bekämpft, und unter die Herrschaft des reinen Bewußtseins gebracht zu werden.

Etwas Höheres, sprach ich, scheinen mir deine Musen zu singen. Deine Freunde horchen schon auf

sie, und sind begierig, wie sie uns diesen reinen Willen verkörpert vor die Augen stellen werden.

Auf diese Weise, versetzt' er. Die äußere Natur, die Welt der Gegenstände geht aus unserem Bewußtseinhervor, und ist nichts an sich, sondern nur in so fern etwas, als sie das sich selbst erscheinende Ich ist. Auf dem Standpunkte des gemeinen Erkennens nun wird diese Erscheinung für etwas an sich bestehendes und dem Erkennen gegebenes angesehn, und dieses erscheint sich selbst dadurch gezwungen und gebunden. Wer aber einsieht, daß und wie diese Natur von dem Ich hervorgebracht sei, der philosophirt. Wer endlich die Gegenstände darstellt, nicht wie sie gegeben, sondern wie sie durch das Ich selbst gemacht sind, der ist ein Künstler. Für diesen ist also der philosophische Standpunkt zum gemeinen geworden. Damit ist aber noch keinesweges der höchste Zweck des vernünftigen Wesens erreicht. Denn diesem ist durch das Sittengesetz aufgegeben, mit Bewußtsein, durch seine reine Thätigkeit die Welt wieder zu schaffen, d. i. die gegebene Welt so zu behandeln, daß sie nur der Ausdruck seines Willens werde. Die Kunst ist also bei weitem noch nicht das Ziel selbst, jedoch die vollkommenste Vorstufe dazu; denn sie beweist einem jeden durch die Erfahrung, daß auch die äußeren Gegenstände so dargestellt werden können, wie sie von dem reinen Ich geschaffen sind. Alles dieses fasse ich zusammen in die Behauptung, daß das Schöne die wahre Vorbereitung zum Guten sei.

Erlaube mir, sagt' ich, mir einige nähere Erläute-

rungen hierüber auszubitten. Denn so viel mir jetzt erscheint, entsprechen sich die verschiedenen Glieder der Verhältnisse nicht recht, in welche du die Schönheit setzest. Ist denn das Philosophiren, wodurch wir einsehn, wie aus dem Ich eine Welt von äußeren Gegenständen entsteht, mit dem sittlichen Handeln, wodurch diese Welt, wie du sagst, wieder geschaffen werden soll, ganz Eins und dasselbe?

Keinesweges. Denn das bloß betrachtende Philosophiren sieht, in so fern es jenes zum Gegenstande hat, nur die erzwungene und nothwendige Entwicklung des Ich mit an. Die Sittlichkeit aber ist das thätige Philosophiren, welches diese Schöpfung mit Freiheit wiederholt, und dadurch den Zwang, der dem Ich durch die äußeren Gegenstände angethan wird, vernichtet.

Wenn nun beides dasselbe wäre, wie es nicht ist, wie wir es aber doch denken können, daß nämlich das Ich die Welt und seine eigene erzwungene Begrenzung durch dieselbe frei hervorbrächte, so daß Freiheit und Nothwendigkeit Eins wäre, müßte dies nicht die höchste Vollkommenheit sein?

Doch nicht; denn es würde sich der freien Thätigkeit, wenn sie nothwendig, ja seine Nothwendigkeit selbst wäre, nicht als freier bewußt sein; dies kann es nur werden, indem es sie einer gezwungenen entgegensetzt und davon unterscheidet.

Es gehört also zur Sittlichkeit, daß sie einen äußern Zwang durch die Gegenstände bekämpfe, und diese Ge-

genstände sind für sie bloß dazu da, um von ihr bekämpft zu werden.

So ist es.

Wenn also ein äußerer Gegenstand die ganze Seele an sich reißt, und sie völlig bestimmt, so überwiegt in ihr die Sinnlichkeit, und ihre Freiheit ist völlig unterjocht.

Ohne Zweifel.

So ist es aber doch in der That mit dem Schönen. Dieses reißt das Gemüth so vollkommen an sich, daß sich dasselbe seiner Freiheit gar nicht mehr bewußt bleibt, und völlig in seinen Gegenstand versinkt, und von ihm ganz angefüllt wird.

Das wohl; aber dieser Gegenstand ist auch nicht die bloß gegebene äußere Natur, sondern ein Gegenstand, der durch Freiheit und nach ihrem Gesetze gemacht ist, und dasselbe schon ganz in sich aufgenommen hat.

Desto schlimmer; denn er hat dieses alles eben dadurch auch bloß in Gegenstand verwandelt, und auf diese Weise ist die Freiheit selbst, die doch der Urquell der Sittlichkeit sein soll, zu einem äußeren, die Anschauung erzwingenden Gegenstande geworden.

Du scheinst mich immer noch nicht vollkommen zu verstehn. Wäre die Freiheit in dem schönen Gegenstande ausgelöscht oder getödtet, so wäre er auch nicht mehr schön, und wer ihn so ansieht, der ist keinesweges fähig ihn zu genießen, sondern behandelt ihn, wie andere Gegenstände, die bloß auf die Sinne wirken. Der schöne muß vielmehr so angesehn werden, wie er vom Künstler

erschaf-

erschaffen wird, als selbst frei und lebendig, und so daß seine erscheinende Gestalt nur als die Wirkung seiner eigenen inneren Freiheit erkannt werde.

Dieses, liebster Bernhard, kann ich mir nur auf zweierlei Art denken; erstlich so, daß in dem Gegenstande selbst eine eigenthümliche, ihm als diesem besonderen Dinge zugehörige Freiheit erkannt werde, oder daß diese Freiheit, die des Künstlers sei, der ihn erschaffen hat.

Es ist auch beides richtig.

Aber wie kann denn beides zugleich sein? Hat das Ding ein eigenthümliches inneres Leben, und eine ursprüngliche Freiheit, die nur in demselben als in ihrem Geschaffenen erscheint, so ist es auch nicht mehr bloß Erscheinung und Gegenstand, sondern ein wahres Ding an sich. Ein solches für sich bestehendes Wesen aber in seiner ursprünglichen Natur zu erkennen, das kann unmöglich ein Schritt sein zu der Sittlichkeit, die in der Vernichtung aller äußeren Gegenstände als solcher und in ihrer Darstellung als Werke der Freiheit besteht. Wenn wir aber auch sagen wollten, der Künstler sehe überall das Leben und Entstehen der Dinge, nicht eben, mein' ich, aus ihren zeitlichen Ursachen, sondern aus ihren ursprünglichen Bedingungen, woraus ihr Erscheinen nur das abgeleitete ist, so begreife ich noch nicht, wie dieses zur Sittlichkeit für ihn oder die Beschauer seiner Werke beitragen soll. Denn entweder sind sie sich zugleich mit dem Anschauen der Gründe und Bedingungen der Erscheinung bewußt, oder nicht. Im ersten Falle sind sie sämmtlich Philosophen, und besitzen die

höchste Sittlichkeit selbst, welche, wie du behauptest, im Bewußtsein der Freiheit besteht, nicht aber in der zugleich nothwendigen Freiheit; sie bedürfen also nicht erst der Schönheit als einer Vorstufe zur Sittlichkeit, und sind auch wirklich längst darüber hinweg. Sind sie sich aber dessen, was sie in den Dingen erkennen, nicht bewußt, so unterscheiden sie sich allerdings von den Philosophen, und sind ihnen sehr untergeordnet. Und dieses letzte scheint mir eigentlich deine Meinung zu sein.

Wohl müssen wir dieses annehmen. Denn der philosophische Standpunkt ist eben dem Künstler der gemeine; er muß also, was der Philosoph als inneren Grund des Dinges erkennt, selbst als Gegenstand anschauen.

Aber, o Liebster, siehst du denn nicht, daß nun der Künstler erstlich gar nicht von jedem anderen sinnlichen Menschen unterschieden ist, indem er bloß Gegenstände anschaut, zweitens aber darin noch tief unter andere sinkt, daß er sogar das Höhere und Freie welches bloß im reinsten und höchsten Bewußtsein erkannt werden sollte, hinabreißt in die Welt der Gegenstände, und ebenfalls in Erscheinungen verwandelt? Oder kommt es denn bei eurer Sittlichkeit darauf an, welcher Stoff erkannt wird, und nicht vielmehr auf die Art und Weise, wie er erkannt wird? Denn alles, dächt' ich doch, ist völlig für einerlei zu achten, in sofern es bloßer Gegenstand ist, der die Seele von außen zum Erkennen zwingt, und nur durch die Art, wie das Ich sich selbst als seinen Gegenstand oder als sich selbst setzet, und wie es sich von sich selbst unterscheidet, kann ja erst Gegenstand

und Erkennen, sinnliche Knechtschaft und sittliche Freiheit entstehen. So betrachtet wäre also die Schönheit das wahre Grundwesen des Bösen, indem es selbst das ursprünglich Gute in die Gewalt der Sinnlichkeit gäbe, und es um so tiefer stürzte, je herrlicher es vorher gewesen, recht nach Art der gefallnen Engel in den Sagen unserer Religion.

Dein fürchterlicher Schluß würde mir nur beweisen, wie leicht man in diesen tieferen Erkenntnissen dem Mißverstand ausgesetzt ist, wenn ich nicht glauben müßte, daß du nur absichtlich dich verstellest, um meine Ueberzeugungen zu prüfen.

Beiderlei Vorwürfe, lieber Bernhard, höre ich nicht gern von dir. Viel besser wäre es wenigstens, wenn du mir aus diesen Widersprüchen einen mit deinen Grundsätzen übereinstimmenden Ausweg zeigen wolltest.

Wenn du diesen nur sehn willst, so liegt er schon in meiner ersten Behauptung. Denn wenn ich dir sagte, daß für den Künstler der philosophische Standpunkt zum gemeinen werde, und daß die Schönheit eine Vorstufe zur Sittlichkeit sei, so mußte ich ja meinen, daß die Hervorbringung des Schönen nothwendig auch schon etwas von sittlicher und philosophischer Erkenntnißart in sich enthalte.

Es würde dir also der zweite von den beiden Fällen, die ich vorher aufstellte, günstiger sein, nämlich daß in dem Schönen die freie Thätigkeit des hervorbrigenden Künstlers betrachtet und genossen würde, und zur Sittlichkeit hinanleitete.

Wenn es dir leichter wird, es von dieser Seite zu fassen, nimm es immerhin so. Denn auch dieses ist das Rechte, und freilich der gewöhnlichen Vorstellungsart näher als das vorige von dem ganz in den gemeinen Standpunkt übergegangenen philosophischen.

Gut denn. Ich bediene mich deiner Vergünstigung und erkläre mir mit ihrer Hülfe deine Meinung so. Der Künstler soll uns zum Guten anleiten, indem er einen Gegenstand darstellt, aber so, daß wir darin seine Freiheit, mit welcher er ihn geschaffen, zugleich erkennen. Zuförderst würde also dieser Gegenstand sich von anderen dadurch unterscheiden, daß in ihm die Spuren einer absichtlichen Thätigkeit, die ihn hervorgebracht, zu erkennen wären, und diese Eigenschaften würde er auch mit den Dingen gemein haben, welche die sogenannten mechanischen Künste hervorbringen.

Ja, aber auf ganz andere Art. Mechanische Werke kündigen sogleich einen besonderen eigennützigen Zweck an, wozu sie sich bloß als Mittel verhalten, und worin sich ihre ganze Richtung erschöpft: in den schönen dagegen, kommt der Zweck an sich zur Wirklichkeit.

Was ist denn nun aber Zweck an sich? Das Wesen eines jeden einzelnen Dinges in seiner Besonderheit kann es nicht sein, das haben wir ja vorhin gesehen; denn sonst würde das Ding, das ja immer nur ein bloßer Gegenstand oder Erscheinung sein sollte, ein Ding an sich. Der Zweck kann also nur der Zweck der im besonderen thätigen Vernunft, der Sittlichkeit oder des reinen Handelns sein. Wenn folglich gesagt wird, der

Künstler stelle die Dinge dar, nicht wie sie in der Erfahrung gegeben, sondern wie sie durch die höchsten Gesetze des Erkennens hervorgebracht sind, so kann das nicht heißen, wie sie die ursprüngliche Anschauung hervorbringt, ihrem besonderen einzelnen Wesen nach, sondern wie sie die frei handelnde Vernunft gleichsam von neuem wiederschafft, um in ihnen den Abdruck des reinen Handelns wirklich zu machen.

Du scheinst dich jetzt der wahren Ansicht der Sache glücklich zu nähern.

In Beziehung nun auf dieses reine Handeln ist doch das Besondere und Einzelne an den Dingen, wodurch sie eben erscheinen, durchaus nichtig, ja eben dasjenige, wodurch sie dem reinen Handeln gänzlich widerstreben. So ist auch an dem vernünftigen Wesen eben seine Eigenheit und Individualität, wodurch es zur Erscheinung kommt, dasjenige, was durch die sittliche Freiheit, welches nur das allgemeine Wesen der Vernunft enthält, das in allen dasselbe ist, bekämpft und vernichtet werden soll. Wie kann nun die Vernunft durch eben dasselbe ausgedrückt werden, was nur ihre Reinheit trübt und ihr freies Handeln beständig stört?

Deine Ansicht des Einzelnen, versetzt' er, in Beziehung auf die Sittlichkeit, ist gewiß die richtige. Du mußt aber auch bedenken, daß eben dieses Einzelne die Bedingung unseres ganzen Daseins, und also auch die Bedingung des wirklichen sittlichen Handelns ist. Da es nun diese doppelte Bedeutung hat, so muß es, um schön zu sein, so erkannt werden, daß es als diese Be-

dingung, nicht aber als das der Sittlichkeit widerstrebende sich darstelle.

Was du sagst, leuchtet ein. Warum sagst du aber Bedingung und nicht Mittel? Denn das wirkliche Handeln, oder die wirkliche Darstellung des allgemeinen Willens in der besonderen Erscheinung kann doch wohl auf keine andere Weise zu Stande kommen, als vermittelst des Verstandes?

Allerdings ist dieser das Mittelgebiet, worin für die Erfahrung sich das Allgemeine mit dem Besonderen verknüpft.

Wenn du also dieses zugiebst, so wirst du auch einsehn, daß in jedem vernünftigen Handeln, welches doch in dem Gebiete der Erfahrung nothwendig vorgehn muß, der freie Wille und sein höchstes Gesetz sich in einen allgemeinen Begriff verwandeln muß, das Einzelne der Wahrnehmung aber aus besonderen Vorstellungen besteht. Für das Handeln aber heißt der Begriff nicht anders als Zweck, die besonderen Vorstellungen aber, wodurch der Begriff oder Zweck dargestellt werden soll, heißen die Mittel. Die Erscheinungen der wirklichen Gegenstände, wodurch der Künstler allein das Höhere darstellen kann, sind immer nur Mittel zu diesem Zwecke, und verhalten sich also in dieser Rücksicht ganz wie die Mittel, in welchen die mechanischen Künste ihre Zwecke darstellen.

Nur mit dem Unterschiede, fiel er ein, auf den es hier allein ankommt, daß sie einen ganz anderen Zweck

enthalten, als die Werke der schönen Kunst, welches wir schon vorhin bemerkten.

Aber, o Bester, sagt' ich, kommt es denn hier auf den Stoff an, und nicht vielmehr auf die Form? Was an der schönen Erscheinung reiner und höchster Zweck ist, das gehört der Sittlichkeit selbst an, und ihr ganz allein; in der Erscheinung als solcher, worin doch die Schönheit unmittelbar wahrgenommen werden soll, kann doch nichts anderes erkannt werden, als daß sie Mittel zu irgend einem Zwecke sei, gleichgültig zu welchem. Denn der Zweck selbst ist ja eben von der Art, daß er an und für sich gar nicht wahrgenommen werden kann.

Wenn du, erwiedert' er, in deiner Vorstellung ganz recht hättest, so ließe sich freilich der darin liegende Zwiespalt wohl nicht vereinigen. Aber das Schöne ist ja eben von der Art, daß darin beides in einander übergeht. Darin besteht eben die Gewalt, die der Künstler über die Gemüther ausübt, daß er den ganzen Menschen zur Sittlichkeit hinaufführt, und ihn überwältigt, nicht bloß durch Ueberzeugung, sondern durch die Gefühle, die er seinem Herzen einflößt. Diese Gewalt auf das Herz, die auf das Reine und Gute hinausgeht, ist eigentlich das Unterscheidende in der Wirkung der schönen Kunst. Durch sie wird der Mensch hingerissen und über sich selbst erhoben, und gleichsam unwillkührlich gut und weise gemacht.

Ei, mein Freund, da hätten wir ja wohl eigentlich wieder ein ganz neues und, genau genommen, allem

vorigen widersprechendes Kennzeichen, die Wirkung auf das Herz. Denn nimmermehr ist doch wohl dieses dasselbe mit irgend einer von den anderen Bestimmungen, die du früher gabest. Wenn ich dich recht verstehe, so ist diese Wirkung auf das Herz, welches freilich ein gar vieldeutiger Ausdruck ist, der das Edelste und das Gemeinste bedeuten kann, bei dir von solcher Art. Sie erregt eine Leidenschaft in uns, aber eine Leidenschaft, die auf das Gute gerichtet, und mit einem Bewußtsein davon begleitet ist.

So mein' ich es.

Dieses Bewußtsein wird nun wohl nicht zur vollen Klarheit kommen können; denn sonst wäre es ein rein sittliches Bewußtsein und wir bedürften der Leidenschaft nicht mehr.

Freilich wohl nicht.

Ob nun diese Wirkung so ganz dasselbe sei mit jener früher behaupteten, daß nämlich die Kunst den philosophischen Standpunkt zum gemeinen mache, das wollen wir dahin gestellt sein lassen, obgleich es mir nicht so scheint; denn unmöglich kann ein solches zwischen Leidenschaftlichkeit und sittlicher Klarheit schwankendes Bewußtsein den philosophischen Standpunkt darstellen. Doch wie gesagt, dies laß uns übergehen; aber darauf laß uns sehn, ob denn überhaupt diese Rührung des Herzens eine Anleitung zur Sittlichkeit sei.

Warum das nicht? Für diejenigen nämlich, die sich noch nicht zur reinen Idee der Sittlichkeit emporschwin-

gen können, und die gleichsam erst dazu erzogen werden müssen.

Und doch, da es bloß auf diese reine Sittlichkeit, das heißt auf das reine Bewußtsein, ankommt, bliebe in diesen immer etwas, das grade Unsittlichkeit wäre, und doch mit in Bewegung gesetzt werden müßte. Denn wenn es wahr ist, was wir früher anerkannten, daß die Leidenschaft nur der herrschend gewordene Trieb ist, dieser aber immer auf den Gegenstand hinausgeht, und die Seele gleichsam aus sich selbst heraus zu den äußeren Dingen hinreißt, so ist eben dies jene der Sittlichkeit so ganz entgegen strebende Sinnlichkeit. Und nun soll diese gereizt werden, um zu jener hinzuführen?

Du scheinst die Sache zu übertreiben, wenn du die Sinnlichkeit so ganz und gar als nichtig und verworfen darstellst. Sie bleibt doch immer zum Dasein des Ich selbst nothwendig, und ohne sie könnten wir uns auch der reinen Thätigkeit nicht bewußt werden.

Ja, daß sie in diesem Sinne Bedingung der Sittlichkeit sei, gab ich dir schon zu; nämlich, in so fern die sittliche Thätigkeit theils sich in einem Aeußeren darstellen, theils auch eben etwas haben muß, das sie bekämpfen und unterjochen soll. Auch das will ich mir für jetzt noch gefallen lassen, daß sich in dieser unterjochten Welt der Sinnlichkeit die freie Thätigkeit darstellen lasse. Aber wie die Erregung der Triebe und Leidenschaften, oder dieses sogenannten Herzens, jemals zur Befreiung aus den Banden der niederen Welt führen könne, das ist und bleibt mir unbegreiflich. Auch

möchtest du schwerlich hier das Schöne in seiner Wirkung zum Guten so wahr aus der Erfahrung darstellen können, wie wir es früher auf unseren andren Standpunkten wirklich fanden und auffaßten.

Giebt es denn aber nicht auch Leidenschaften, die nicht auf die bloße Sinnlichkeit hinausgehn, sondern auf das Edelste und Höchste?

Gut; wenn es solche giebt, so kann dies eigentlich nur Eine sein, die Leidenschaft das Sittengesetz auszudrücken und wirklich zu machen. Nur so kann ich nach deiner Ansicht, und aus dieser sprechen wir jetzt allein, das verstehn, wenn es heißt, daß jemand im bloßen Triebe nach dem Großen und Edlen, aus einer Idee gehandelt habe.

Und so, denke ich, verstehst du es auch vollkommen richtig.

Diese Leidenschaft ist aber doch immer ein Trieb, der wie jeder andere, nach außen wirkt, und die äußeren Gegenstände eben so bewußtlos ergreift, als ob er der allereigennützigste wäre.

Freilich; darum ist sie immer noch nicht die Sittlichkeit selbst.

Wenn sie nun aber ihren höchsten Grad und ihre wahre Vollkommenheit erreicht hätte, das heißt, wenn in ihr ganz und gar nichts anderes enthalten wäre, als die Darstellung des freien Willens, so wäre ja wohl beides aufs vollkommenste vereinigt, das, was wir vorher das Herz nannten, nämlich der Trieb, und die reine, bewußte Freiheit. Da nun nach deiner Erklärung das

Schöne zugleich auf das Herz und auf das sittliche Bewußtsein wirken soll, so müßte die vollkommene Schönheit auch nur in der vollkommenen Einheit beider sein.

Dies kann ich wohl zugeben.

In dieser Einheit also kann der Trieb oder die Leidenschaft nicht mehr das reine sittliche Bewußtsein stören oder trüben; denn die äußeren Gegenstände sind für ihn nur da, als die Darstellung des Sittengesetzes selbst, oder dieses ist vielmehr sein äußerer Gegenstand, der ihn aber ganz auf dieselbe Art bindet und fesselt, wie sonst die Sinnlichkeit gebunden wird. Auf der anderen Seite hat aber auch die Sittlichkeit nun nichts mehr zu bekämpfen. Denn was sie zu bestreiten hatte, war immer nur der Gegenstand des sinnlichen Triebes; jetzt aber haben wir einen sittlichen Trieb, dessen Gegenstand sie selber ist. Auf diese Weise ergänzen sich hier freier Wille und Trieb, die sich vorher störten und verfolgten, und wenn diese Einheit beider die Wirkung der Schönheit ist, hier aber die Sittlichkeit ihren Kampf und ihr Streben vollendet hat, so können wir wohl richtiger behaupten, die Sittlichkeit sei eine Vorbereitung zur Schönheit, als das Umgekehrte.

Fast erschrecken möchte ich, rief er aus, über diesen Schluß, dem ich mich auf keine Weise unterwerfen kann. Die Sittlichkeit ist das Höchste und muß es bleiben. Indessen liegt zum Glück die Widerlegung nicht fern. Denn einen solchen Zustand, wie den eben beschriebenen, kann es gar nicht geben, wenn anders, nach unsrer ei-

genen Behauptung, der Zwiespalt zwischen dem reinen Willen und den Gegenständen oder dem Triebe durchaus nothwendig ist, um das Bewußtsein zu erhalten und gleichsam beständig anzuschüren.

Wenn also dem so ist, wie ich es denn nicht leugnen will, so wird wenigstens dieser andere Schluß gelten, daß es nach deinen Grundsätzen gar keine Schönheit geben kann. Und warum sollten wir dieses nicht lieber in der Uebereinstimmung mit unsrer eigenen Einsicht dreist behaupten, als uns einer angenommenen Meinung zu gefallen inneren Widersprüchen unterwerfen? Warum es aber keine geben kann, liegt am Tage. Was du nämlich für die Schönheit ausgeben wolltest, das konnte sie nicht sein, weil es selbst der Bestimmung zur Sittlichkeit anzuleiten widersprach; und was wohl die Schönheit hätte sein können, das konnte wieder mit deinen zu allererst aufgestellten Grundsätzen nicht bestehen.]

Du scheinst dir vorgenommen zu haben, sagte Bernhard, uns heute nicht zu einem beruhigenden Schlusse kommen zu lassen. Was indessen die Meinung betrifft die ich zu der meinigen gemacht habe, so magst du überhaupt dagegen eingenommen sein, und dies muß seinen Grund wohl in einem Mißverständniß der allgemeineren Grundlagen derselben haben.

Ich wüßte nicht, versetzte ich, wodurch ich dir Gelegenheit zu dem Verdachte einer solchen Abneigung gegeben hätte. Vielmehr verehre ich die Lehre, welche du vertheidigt hast, wegen ihrer Tiefe, und wegen der reinen und edlen Gesinnung, die ihr zum Grunde liegt, so wie

ich den großen Meister verehrte, dem du folgst. Und so sehr du ihn, den auf alle Zeiten mit ächtem Ruhme leuchtenden Fichte, der uns so früh geraubt wurde, betrauren magst, so kannst du gewiß glauben, daß ich dir in diesem Gefühle nicht nachstehe. Daß jedoch seine Lehre, wenigstens über die Schönheit nicht zum Richtigen führe, werden hoffentlich auch Anselm und Erwin eingesehen haben.

Ich für mein Theil, sprach Erwin, bin ganz überzeugt davon; auch kommt es mir vor, obgleich ich nicht sehe, worin es liegt, als müßte sie sich mit der Baumgartenschen ziemlich leicht vereinigen lassen.

Und was meinst du, Anselm? fragt' ich.

Deine Widerlegung, versetzte dieser, scheint mir gelungen. Vielleicht aber kann man Bernhards Behauptungen mit geringer Veränderung auf ihren wahren Werth zurückführen, und dann möchten sie wohl mit der Ansicht zu vereinigen sein, die ich nun aufzustellen gedenke.

Ehe du das thust, sagt' ich, worauf wir uns gewiß alle freuen, erlaube mir noch eine Bemerkung, die vielleicht auch noch ein wenig auszuführen sein wird. Ihr wißt doch alle, wie Kant das Schöne darstellt?

Es sei das, anwortete Bernhard, was nothwendig, allgemein, und ohne alles Interesse gefalle.

Gut, sprach ich; was allgemein und nothwendig gefällt, kann nicht das Angenehme für die Sinne sein, denn dieses ist unbeständig, wechselnd und zufällig, und bei jeden einzelnen Sinnenwesen verschieden, sondern das,

was mit der Vernunft übereinstimmt, welche ja das Allgemeine und Nothwendige im Menschen selbst ist.

Und das meinte auch Kant gewiß, antwortete Bernhard.

Wie so? fuhr ich fort. Er setzt ja hinzu, ohne Interesse, und meint damit, wie er sich deutlich genug erklärt, nicht bloß ein eigennütziges Interesse der Sinnlichkeit, sondern auch das Interesse der Vernunft am Guten. Das Angenehme und das Gute fällt ihm in Rücksicht auf das Interesse in ein gemeinschaftliches Gebiet, von welchem er eben das Schöne gänzlich absondern will. Es wäre also gewiß nicht in Kants Geiste verfahren, wenn man das Schöne als den Anfang oder die Vorbereitung des Guten ansehen wollte, wenn gleich er es für ein Symbol desselben ausgiebt.

Kant, versetzte Bernhard, ist vielleicht selbst nicht ganz darüber mit sich einig geworden. Denn wenn er am Schönen auch das Interesse der Vernunft leugnet, so ist im Gegentheil doch klar, daß er das Erhabene bloß aus eben demselben ableitet.

Was Kants Uneinigkeit mit sich selbst betrifft, sprach ich, so trage ich eine gewaltige Scheu, ihn deren zu zeihen, sobald ich ihn mit seinem eigenen Maaße messe. Auch läßt es sich sehr gut einsehn, warum er das Erhabene ganz widersprechend mit dem Schönen erklärt.

Und warum thut er das? fragte Bernhard.

Weil er wohl erkannte, sprach ich, daß indem Gebiete der Schönheit weder die Sittlichkeit rein vorwaltet

noch die Sinnlichkeit. Beides zu vereinigen schien ihm nicht anders möglich als durch den Verstand, aber immer nur nach entgegengesetzten Richtungen. Ob er nun dadurch wirklich das Schöne gewann, bleibt uns noch zu untersuchen; nur so viel ist gewiß, daß er sowohl die Beschaffenheit der sinnlichen Wahrnehmung als der sittlichen Freiheit sehr richtig erkannte, da er einsah, daß jene mit dem Höheren und Allgemeinen nur durch den Begriff der Zweckmäßigkeit zu verbinden sei, die andere aber nur dadurch mit den wirklichen Gegenständen in Berührung gesetzt werden könne, daß sie dieselben und die Macht, welche sie auf die Wahrnehmung ausüben, durch sich selbst zu besiegen strebe.

Siehst du? sprach Erwin, ich hatte also doch recht, wie ich sowohl jenes über den Begriff der Zweckmäßigkeit, als auch dies bemerkte, daß sich Bernhards Meinung sehr leicht mit der Baumgartenschen müsse vereinigen lassen. Diese Vereinigung sehen wir gewissermaßen schon bei Kant vollendet.

Damit wir aber, sagt' ich, wieder etwas ordentlicher fortschreiten, wäre es wohl gut, Erwin, wenn du uns mit wenigen Worten diesen Zusammenhang aussprechen wolltest.

Sehr gern, sprach dieser, wenn ich dir nur darin genüge. Den Ursprung des Schönen setzt Kant, wenn ich ihn recht verstehe, in eine Beschaffenheit der Natur, wodurch sie Begriffen angemessen ist, ohne daß dieselben als solche abgesondert darin erkannt werden könnten, oder, wie er es öfter ausdrückt, in eine Zweckmä-

ßigkeit, welche sich unmittelbar in der Natur kund giebt, ohne daß dabei der bestimmte Begriff, auf den sich dieselbe bezieht, zum Bewußtsein käme. Dieses nun scheint mir völlig mit der Erklärung übereinzustimmen, welche sagt, das Schöne liege in dem dunkel oder verworren erkannten Begriffe. Denn wenn in der Vollkommenheit, wie wir sie früher erkannten, der Begriff von dem Besonderen, in welchem er sich darstellt, abgelößt, und beides mit einander verglichen wird, so muß ein Verhältniß der Zweckmäßigkeit herauskommen, nur so, daß in dieser der Begriff oder Zweck wegen der Verworrenheit der Erscheinungen nicht erkannt werden kann. Warum aber Kant bei der Beschreibung der Schönheit andere Ausdrücke gewählt, als bei ihrer Herleitung, sehe ich nicht ein.

Dies wollen wir, sprach ich, lieber für jetzt noch übergehn, um uns nicht zu verwirren; sage uns dafür lieber, warum du auch Bernhards Meinung auf die Baumgartensche beziehst.

Dies wird mir nicht schwer werden, sprach er. Denn wir mögen nun annehmen, daß unter Bernhards reiner Thätigkeit die Sittlichkeit des Künstlers, oder der Begriff des Dinges, in welchem sich die Schönheit darstellen soll, verstanden werde, so kann beides sich nach seiner eigenen Aussage nur so offenbaren, daß dadurch das Herz oder die Leidenschaft und Sinnlichkeit des Beschauers erregt werde; dies geschieht aber nur durch die verworrene Wahrnehmung der Sinne. Der ganze Unterschied beruht also, wenn ich alles recht verstehe,

stehe, darin, daß Baumgarten den Gegenstand selbst als solchen in Erwägung gezogen hat, Fichte aber die Wirkung des Schönen auf den Beschauer, und auch dessen Entstehung aus dem Künstler mehr nach Art der sogenannten Seelenlehre untersuchte. Darum war auch wohl der Weg der Widerlegung bei beiden derselbe; sie mußte nämlich zeigen, daß beides nicht ohne Zweckmäßigkeit gedacht werden, in dieser aber die Schönheit nicht liegen könne.

Du thust nicht gut, sagt' ich, jene beiden Ansichten, die ich früher bei Bernhard trennte, wieder mit einander zu vermischen. Denn wenn es auch scheint, als hinge die Erklärung, wo der Grund der Schönheit in den Dingen selbst gesucht wird, mit Baumgartens Darstellung zusammen, so kann es doch im Gegentheil nach Bernhards Ueberzeugungen eine sinnliche Vollkommenheit, deren Baumgarten nothwendig bedarf, gar nicht geben, wenn anders die Sinnlichkeit bloß dazu da ist, damit sich durch sie und zugleich im Gegensatze mit ihr die Freiheit ausdrücke. An Baumgarten schlösse sich also diese Lehre bloß von ihrer schwachen und in sich selbst undeutlichen Seite an; siehst du aber nicht wohin sie sich mit der stärkeren neigt?

Etwa nach Kants Meinung vom Erhabenen? Mir scheint es so.

Offenbar; diesen Theil der Kantischen Lehre hattest du nur vorhin übersehn. Das Erhabene ist ihm doch, wie du wissen wirst, das, was alle unsere Fassungskraft übersteigt, so daß wir völlig dadurch unterdrückt, ja

vernichtet werden würden, wenn wir nicht in uns eine Kraft besäßen, die kein Maaß anerkennt, und die sich schlechthin über alle von außen androhende Gewalt erhebt. Diese Kraft ist die der sittlichen Freiheit, welche grade durch jene äußere Uebermacht erregt und belebt wird. Und so haben wir hier ebenfalls eine Anleitung zur Sittlichkeit.

Kant scheint also zwischen diesen beiden Meinungen in der Mitte zu stehn.

So ist es; aber er löset sich auch zugleich von beiden ab; ja man kann wohl sagen, er löset beide auf, und zugleich seine eigene mit ihnen. Siehst du wohl, wie?

Ich ahnde es wohl, doch werde ich es nicht ganz deutlich aussprechen können. Nicht wahr? Kant sah ein, daß es eine solche sinnliche Vollkommenheit, wie Baumgarten verlangte, nicht geben könne. Deshalb bezog er sie auf den Begriff der Zweckmäßigkeit, der aber auch nach unserer Meinung nicht zum Schönen führen kann.

Du triffst es vollkommen richtig. Baumgarten mußte den Begriff ganz mit der Erscheinung zusammenschmelzen, um zu seiner sinnlichen Vollkommenheit zu gelangen, aber diese konnte, grade weil sie eine sinnliche war, nur durch die Sinne verworren erkannt werden. Die Widersprüche hierin haben uns schon eingeleuchtet. Kant dagegen bezog bloß die Erscheinung auf den in uns dunkel angeregten Begriff; das heißt eben, er fand darin eine Zweckmäßigkeit, zu welcher der Begriff erst

gesucht, aber nie deutlich gefunden werden soll. Nun kann hier nur zweierlei statt finden. Entweder der Begriff liegt ganz mit in der Erscheinung, und ist darin vollständig enthalten, wird aber doch nicht darin erkannt, und dann haben wir die sich selbst widersprechende sinnliche Vollkommenheit; oder der Begriff liegt noch nicht in der Erscheinung, sondern muß erst dazu gesucht werden; dann kann aber dieses Verhältniß unmöglich eine neue Gattung der Dinge, die wir schön nennen sollen, hervorbringen, da es ja eben so gut bei jedem anderen Dinge statt finden kann, und nur ein gradweiser Unterschied in der Beziehung der Erscheinung auf den Begriff ist. Daß aber Kant es so meine, kannst du an den Beispielen, die er anführt, deutlich sehn. So will er der menschlichen Gestalt weniger Schönheit zuschreiben, als den unbelebten Gegenständen, wie Blumen und dergleichen, weil jene den Begriff deutlicher enthalte, als diese. Und doch brauchten wir vorhin nur in uns selbst ein wenig hineinzugehn, um uns zu überzeugen, daß jene die volle Wirkung der Schönheit auf uns mache, diese aber nur eine Sehnsucht danach in uns erregen. Aber laß uns sehn, wie Kant sich in Ansehung des Erhabenen zu jener anderen Meinung verhält!

Ganz ähnlich, wie mich dünkt. Auch hier löset er den erhabenen Gegenstand von der Wirkung, welche dieser auf den Beschauer macht, gänzlich ab, und nur in dieser liegt ihm die Erhabenheit, dagegen Bernhard die Schönheit auch in der Erscheinung des Gegenstandes

selbst, und doch nur als Vorbereitung zur Sittlichkeit finden wollte.

Du hast Recht, das Verfahren in beiden Fällen ganz als dasselbe anzusehn. Wie das Schöne die Thätigkeit des Verstandes unter Begriffe zu sammeln, so sollte das Erhabene die Thätigkeit des Willens erregen. Diese konnte so wenig wie jene in der Erscheinung selbst erkannt werden, da beide ihr wesentlich entgegengesetzt sind. Also konnte die Erscheinung nur in so fern erhaben sein, als sie den ihr entgegenstrebenden Willen in Bewegung setzt. Wie aber dieses an sich widersprechend sei, leuchtet wohl bald ein. Denn erstlich nennen wir ja nicht unsere Empfindungen beim Wahrnehmen eines solchen Gegenstandes erhaben, sondern den Gegenstand selbst; zweitens kommt es schon auf die sittliche Stimmung des Wahrnehmenden an, ob ein Gegenstand erhaben sein soll oder nicht; denn wenn sich nur einer, wie die meisten thun werden, bloß vor ihm fürchtet, so ist er nicht mehr erhaben; und endlich können wiederum auch solche Gegenstände keine besondere Gattung bilden; denn sie sind bloß dem Grade nach von anderen fürchterlichen oder großen verschieden, und sie selbst sowohl, als die Wirkung, welche sie auf den Willen machen, haben schon andere Namen, so daß sie eines neuen nicht bedürfen.

Hiemit, scheint es mir, sprach Erwin, hätten wir mit Kants Hülfe dies ganze Gebiet des Verstandes ausgefüllt.

Eine sehr richtige Bemerkung, sagt' ich. Du siehst

auch wohl, wie sich Kant von den beiden übrigen unterscheidet. Diese nämlich streben nach einem Unmöglichen, welches sie für die Schönheit halten; Kant zeigt uns etwas mögliches und wirkliches auf, das aber nimmermehr die Schönheit sein kann. Unbewußt widerlegt er diesmal die anderen und sich selbst, so daß man sagen kann, er habe hier einmal sein skeptisches Amt, ohne es zu wollen, in seiner höchsten Vollkommenheit ausgeübt; und dies möchte vielleicht von seiner ganzen Kritik der Urtheilskraft gelten. Doch davon können wir jetzt nicht weiter sprechen. Nur Eine Merkwürdigkeit müssen wir noch berühren.

Gewiß die, welche ich schon bemerkte; daß er sich bei der Beschreibung des Schönen ganz anderer Ausdrücke bedient, als bei dessen Herleitung.

Eben diese. Schön sei das, sagt er, was nothwendig, allgemein und ohne alles Interesse gefalle. Was gefällt, kann wohl nichts anders sein, als das Angenehme; denn anders wüßte ich jenen Ausdruck doch nicht zu deuten. Diesem aber entspricht nothwendig der Trieb, und dessen Streben ist grade das Interesse. Es liegt also in der Beschreibung ein offenbarer Widerspruch.

Erklären ließen sich diese Ausdrücke doch wohl.

Das mein' ich auch. Wir wollen sehn, ob wir auch in der Art übereinstimmen.

Interesse, sprach er, heißt hier, wie mich dünkt, das Bedürfniß irgend eines einzelnen eigennützigen Triebes nach Befriedigung, ja, wie auch Kant selbst er-

klärt, die Forderung des sittlichen Gesetzes, seinen Gegestand wirklich zu erreichen. Alles dies soll beim Schönen nicht sein; dasselbe soll bloß gefallen; das heißt, es soll überhaupt einen Trieb befriedigen, der noch gar nicht vorher als Bedingung des Strebens da war; das Schöne soll allein das Bestimmende, das Erste und Letzte sein.

Deine Erklärung stimmt mit dem Sinne des großen Mannes gewiß vollkommen überein. Zugleich wirst du einsehn, daß hierin nichts anders liegt, als unsre allererste Ansicht vom Standpunkte des Triebes. Wie aber ist es nun mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit?

Das Allgemeine und Nothwendige kann nur der allgemeine Begriff sein, der in allem Einzelnen derselbe ist. Dieser soll hier mit dem, was gefällt, also dem Angenehmen dasselbe sein. Da aber das Angenehme immer dem Einzelnen und Besondern angehört, so möchte sich diese Vorstellung nicht sehr von jener sinnlichen Vollkommenheit entfernen. Indessen ist eben so nothwendig und allgemein auch das sittliche Gesetz, und auch auf dieses kann man also diesen Theil der Erklärung beziehn.

Das Letzte, sprach ich nun, liebster Erwin, bleibt also doch immer, daß sich der Begriff des Schönen, wir mögen ihn fassen, wie wir wollen, von selbst auflöset.

Warum, versetzt' er, machst du denn immer grade auf diese traurige Folgerung aufmerksam? Erlaube mir

wenigstens zu erinnern, daß doch auch Kants Beschreibung des Schönen, wie die unsrigen, etwas Wahres und Wirkliches enthielt, dessen Eigenschaften wir auch in der That in demjenigen entdecken, was wir gewöhnlich das Schöne nennen.

Das ist wohl richtig, sagt' ich: aber es ist doch auch nicht anders, als daß dieses Schöne immer nur aus dem gänzlich Widersprechenden zusammengesetzt werden konnte.

Am Ende, sprach Erwin, ist dieses nur der Beweis einer fast allgemein angenommenen Meinung, daß es nämlich vom Schönen gar keine klare wissenschaftliche Einsicht, sondern immer nur ein bloßes Gefühl geben könne.

Diese Ausflucht, antwortete ich, wird dir wohl nicht viel helfen. Denn nicht bloß verfehlt haben wir irgend eine bestimmte Kenntniß vom Schönen, sondern wirklich eine darüber aufgefunden; aber leider eben die, daß es nach den Bedingungen unserer Erkenntniß gar nicht für uns da sein könne.

Nun denn, sprach Anselm, da ich euch denn wirklich in dieser Noth erblicke, so will ich euch meinen längst versprochenen Beistand auch nicht vorenthalten; denn fast möcht' ich glauben, mein geliebter Adelbert, daß du selbst auch ein wenig dessen bedürfest. Nicht, daß du etwa mit in jenen, fast möcht' ich sagen gemeinen, Ansichten befangen wärest, welche sich so ganz auf die Wahrnehmung der Sinne oder auf das Urtheil des Verstandes gründen; sondern du scheinst mir dich zu sehr zu

bemühen, eine deutliche und ruhige Einsicht in eine Sache zu bringen, die nur durch Enthusiasmus und einen gewissen Schwung der Phantasie erfaßt werden kann.

Ich war der Meinung, versetzte ich hierauf, daß es von jeder Sache in der Welt eine ruhige Einsicht geben müsse, und daß auch das Höchste und Tiefste, wenn davon die Rede ist, es zu verstehn, nicht bloß es hervorzubringen, ja der Schwung und Enthusiasmus selbst in eine solche Einsicht müsse aufgelöst werden. Indessen scheinen wir nun wirklich so weit gekommen zu sein, daß uns deine Hülfe unentbehrlich ist, du mögest sie nun anbringen, wie du wollest.

Ich will auch keine Zeit verlieren, sprach er, denn schon ist die Dämmerung fast in Dunkelheit übergegangen, und ich werde nur kurz andeuten können, was wir vielleicht ein ander Mal ausführlicher besprechen. Alles, was ihr vorhin über das Schöne, sowohl nach der Wirkung, die es auf den Beschauer macht, als nach den Bedingungen seiner eigenen Natur ausgemacht habt, war doch immer nur aus seiner bloßen Erscheinung geschöpft, nicht aber aus seinem Wesen, oder aus dem Grunde, warum es eben das Schöne genannt wird. Denn daß es unser ganzes Gemüth in der Wahrnehmung an sich reißt, daß auch allezeit ein gewisses Ebenmaaß darin gefunden wird, das sind doch immer einzelne Merkmale, welche daran in der Erfahrung zu erkennen sind, die aber nur aus seinem Wesen herfließen; und was die inneren Bedingungen seiner Natur betrifft,

so habt ihr ja selbst eingesehn, daß diese keinesweges durch eine bloß verständige Untersuchung aufgefunden werden können. Versucht also, euch ganz der Gemeinschaft mit demjenigen zu enthalten, wodurch die Schönheit der gemeinen Erscheinung und ihrem Schicksale anheim fällt, und euch zu den Ideen zu erheben, die es als Schönes bestimmen, und wiederum durch dieses in die Wirklichkeit und Erscheinung übergehen.

Schon im Anfang unseres Gesprächs, gab ich zur Antwort, hast du uns dazu aufgerufen; aber schon damals bemerkte dir auch Erwin ganz verständig, du müssest dich nicht die Mühe verdrießen lassen, uns den Weg zu deinem Standpunkte zu weisen.

Recht gern, sprach er, will ich das, wenn ihr nur dabei bedenkt, daß dieser Weg in die Höhe geht. Schon die Geschichte der Kunst wird euch dahin leiten, welche immer, wo sie ernstlich gemeint war, etwas Höheres und Vollkommeneres, als diese Welt bietet, dargestellt hat. Nicht die Lieblichkeit der äußeren Formen, noch die Zusammenstellung in harmonische Gruppen, noch irgend ein anderes sinnliches Reizmittel war es, wonach die ältesten Künstler strebten, sondern die Tiefe der Bedeutung. Gestalten einer höheren Welt, Gedanken eines göttlichen Bewußtseins, mit einem Worte die Ideen, suchten sie durch eine sinnliche und irdische Bezeichnung der Gegenwart näher zu führen, und durch die gegenwärtige Hülle reizten sie den sterblichen Blick hindurchzuschauen nach dem ewigen Lichte. Darum verstehn es so wenige von den heutigen Menschen in den uralten

Werken der Kunst das Wahre zu erkennen; und was wahre Göttlichkeit und Erhabenheit ist, das halten doch die meisten nur für die Spuren kindischer Ungeschicklichkeit oder wenigstens für die Wirkungen einer ungeregelten, trunkenen, ja fast rasenden Phantasie. Freilich muß auch die höchste Offenbarung des Göttlichen dieses Ansehn haben für diejenigen, welche darin nichts wahrzunehmen wissen, als was in die Sinne fällt, welches doch der kleinste Theil des Kunstwerks ist. Ihnen träumt nicht einmal, daß der Sinn, der unter den äußeren Gestalten liegt, grade das Wesentliche davon ausmache, ja daß auch nur ein Gedanke dabei nöthig sei, noch außer dem Eindrucke, den der Gegenstand auf die Sinne und das durch sie angeregte Gefühl äußert. Erst in der heutigen Zeit scheinen mir einige tiefere Gemüther zu jener ursprünglichen Würde der Kunst, aber natürlich auf einem ganz anderen Wege, zurückzukehren. Denn schon finden sich einige, welche, geführt von einer geläuterten und selbst veredelten religiösen Gesinnung, oder von dem hohen Schwunge neuerer Philosophie, die ewigen Wahrheiten in ihren Bildern oder Gedichten auszudrücken streben, und so dem Gedanken, der in das Innere dringt, eine neue Bahn eröffnen Wie es aber mit der Kunst beschaffen ist, die bloß nach der Vollendung des Schönen strebt, so muß es auch mit dem Schönen überhaupt beschaffen sein.

Sehr verdienstlich, sagt' ich, ist es gewiß, daß du so anmahnst, die äußeren Reizungen zu vergessen, und dafür die Gedanken auf das Innere und das Wesen der

Schönheit zu richten. Jedoch scheinst du mir dabei mit einiger Ungerechtigkeit gegen uns zu verfahren. Denn auch uns war ja nicht die Erscheinung als gemeine das Schöne selbst, sondern nur eine solche, welche etwas vollkommeneres und höheres in sich trüge, nur daß wir durchaus nicht dahin kommen konnten, dieses der Möglichkeit nach mit der Erscheinung zu vereinigen.

Freilich, sprach er, sagtet ihr das, und täuschtet euch auch vielleicht selbst darüber. Euer Bestreben ging jedoch in der That nur dahin, eine vollkommenere Sinnlichkeit und einen höheren Verstand im Schönen zu finden, keinesweges über beides hinaus, wie ich es verlange. Und doch bezieht sich ja die Sinnlichkeit sowohl als der Verstand immer nur auf etwas Einzelnes und Endliches, beide mögen so sehr erhöht und verfeinert werden, als sie wollen.

Ich wüßte auch gar nicht, versetzt' ich, wie sich das Schöne in einem anderen als dem Einzelnen und Endlichen darstellen könnte, wenn es doch Erscheinung sein soll und muß.

Darstellen, sprach er, muß es sich allerdings darin, aber doch deshalb sich nicht darin erschöpfen. Und dieses würd' es doch, wenn die sinnliche Vollkommenheit, es sei nun für den Trieb oder für den Begriff, darin enthalten wäre; denn beides würde doch immer zuletzt nur auf die Erscheinung dieses bestimmten Dinges, welches wir schön nennen, hinausgehen. Dagegen liegt die Schönheit nach meiner Meinung eben in einem Un-

endlichen und Unergründlichen, welches doch niemals an und für sich die Erscheinung selbst sein kann.

Vollkommen, sagt' ich, kann ich dir dies zugeben. Denn gewiß ist es, daß das Schöne, indem wir uns ganz in seine gegenwärtige Gestalt versenken, uns zugleich in unergründliche Tiefen der Betrachtung hinreißt; und darum knüpften ja auch von jeher die Begeisterten an einen besondern und zeitlichen Gegenstand unmittelbar das Ewige und Zeitlose an. Darum gelten auch der blöden Menge diejenigen für Schwärmer, die in dem Gegenstande ihrer irdischen Liebe den Abdruck der reinen Gottheit selbst wahrzunehmen glauben, und deshalb jenen mit wahrhaft religiöser Anbetung verehren. Solche Schwärmerei aber ist auch die einzig würdige Art, das Schöne zu betrachten, und wer nicht in der besondren Erscheinung eine ganze, wesentliche und in sich gegründete Welt zu erkennen vermag, dem ist auch für die Schönheit der Sinn gänzlich verschlossen. So sehr ich also über diese Wirkung des Schönen mit dir einverstanden bin, so muß ich dich dennoch bitten, uns zu eröffnen, wie und auf welchem Wege für uns jenes Vollkommnere ganz in Erscheinung übergehen könne. Denn nicht in den Wirkungen und der Erfahrung derselben an unsrem eigenen Gemüthe liegt ja der Grund unserer Zweifel, sondern in dem Ursprung und den Gesetzen dieser Wirkungen, worin wir leider bis jetzt nur Widersprechendes und Unmögliches gefunden haben.

Von dem Ursprunge solcher Wirkungen, gab er zur Antwort, will ich eben reden, und ihre Gesetze lassen

sich allein aus diesem einsehn. Jener aber ist eben in einer anderen Welt, wo die Ideale wohnen, die göttlichen Urbilder, wonach die Dinge der gegenwärtigen gebildet sind. Diese göttlichen Gestalten ahmt das Schöne bei uns nach, und nur in so fern es ein Abbild derselben ist, nennen wir es schön.

Sagtest du nicht eben, sprach ich, daß die uns umgebenden Dinge den göttlichen Urbildern nachgebildet seien? Und ist denn dieses nur bei einigen dieser Dinge der Fall, bei anderen aber nicht, oder bei allen?

Es muß wohl für alle Dinge gelten; denn da nichts in der Welt sein kann, was nicht seinen Ursprung aus Gott hätte, in ihm aber alles auf das vollkommenste sein muß, so muß auch jedes Ding sein Urbild in Gott haben.

Wenn nun dem so ist, versetzt' ich, so kann ich nicht finden, wodurch sich die schönen Dinge von den andren unterscheiden. Denn auch das wirst du wohl zugeben, daß jedes Ding, in so fern es ein endliches und wirkliches ist, sein Urbild nur unvollkommen nachahmen könne, und endlich auch, daß eben dadurch das Urbild selbst, sobald es in die wirkliche Welt eintreten soll, nothwendig schon seiner Urbildlichkeit beraubt sein muß.

Eben darin liegt es. Das Schöne nämlich unterscheidet sich von anderen Dingen dadurch, daß es zwar, wie diese, die Idee in der Erscheinung nachahmt, aber nicht eine in die Erscheinung übergegangene, sondern eine noch in sich vollkommene und gleichsam noch nicht verpflanzte Idee.

Wolltest du mir von solchen Ideen wohl Beispiele angeben?

Gar leicht sind diese zu finden. Alle Kunst nämlich ist von der Religion ausgegangen, und hat ursprünglich die Absicht, die Gottheit selbst in zeitlichen Bildern anzudeuten. Dieses göttliche Wesen kann sich aber auf die verschiedenste Weise gestalten, sei es nun als die Urkraft, welche die Natur und alles Einzelne darin hervorgebracht hat und erhält, oder als das vollkommene Gute, von welchem doch zuletzt auch unsere Sittlichkeit im wirklichen Leben ausgehn muß, oder endlich selbst als das Wahre, welches die Philosophie aufzufinden und auszubilden sich bestrebt, so daß auch die Gedanken, in welchen diese die Gottheit darstellt, sich wohl zur künstlerischen Abbildung schicken. Auch außer der Kunst giebt es aber unter den wirklichen Erscheinungen einige, welche weniger ihre eigene Beschränktheit und Endlichkeit, als jene göttlichen Ideen ausdrücken, und dadurch von jedem, der sich zu dem Höheren zu erheben versteht, schon von selbst als Bilder desselben erkannt werden. Um es also in weniges zu fassen, die Tiefe der Bedeutung allein ist es, welche die Schönheit der Erscheinungen ausmacht, und darum habt ihr eben diese so ganz verfehlt, weil ihr gleich im Anfang die Bedeutung von allem Antheil an eurer Untersuchung ausschlosset. Nur muß freilich eine solche Erscheinung eben nichts anderes bedeuten, und von nichts anderem ein Bild sein, als von jenem Göttlichen selbst.

Dies genügt mir, wenn du mir nur noch einige Fragen beantworten willst.

Sehr gern.

Ist denn die Gottheit um eines Andren als ihrer selbst willen da, und kann sie ein anderes Abbild haben, als wieder eine Gottheit, oder wenigstens etwas Göttliches?

Keinesweges; denn nichts anderes würde ja grade das als Bild enthalten, was das Vorbild zur Gottheit macht.

So auch das Gute, kann es ein anderes Bild haben als wieder Gutes, und das Wahre ein anderes als wieder Wahres?

Eben so wenig.

Das dünkt mich auch; denn jede von diesen Ideen ist ja wohl eben dadurch Idee, daß sie alles, was sie ist, schon in sich selbst ist, und keinen Theil ihrer selbst in einem anderen außer sich zu suchen braucht. Sie wird also auch von der Erscheinung nicht abgebildet werden können durch das, wodurch eben diese bloß Erscheinung ist, sondern durch das, wodurch diese selbst am Göttlichen, Guten und Wahren Theil hat.

Vortrefflich folgst du meinem Sinne.

Ist es denn nun nicht anders, so sage mir doch, warum du solche Dinge schön nennst, an welchen du doch nur das in Erwägung ziehst, wodurch sie an jenen Ideen Theil haben?

Eben deswegen, weil sie daran Theil haben.

Nun, und weshalb nennst du sie denn göttlich,

gut oder wahr? Nicht grade wieder um derselben Ursach willen? Also wäre die Schönheit eben dasselbe mit jenen Ideen?

Du hast mich verleitet, ich gesteh' es. Nicht durch das, was in dem Dinge wirklich so ist, wie wir sagten, sind sie schön, nur durch das, wodurch sie so erscheinen.

Also können sie doch so erscheinen, ohne so zu sein, und es könnte auch ein Schönes geben, wodurch sie nur die Göttlichkeit, Güte und Wahrheit erlögen. Leider muß ich dir zugeben, daß es solche lügenhafte Erscheinung in nicht wenigen Kunstwerken giebt, aber wahrlich sind sie dadurch nicht schön.

Du hast mich nicht ganz verstanden.

Erkläre dich näher.

Meine Meinung ist nicht, daß das Schöne in dem bloßen Scheine jener Ideen liege, noch daß es auch wiederum das Erscheinende sei, worein dieselben ganz übergegangen und selbst wirklich geworden sind, sondern daß die Erscheinung ganz für sich betrachtet, etwas an sich haben könne, wodurch sie das betrachtende Gemüth unmittelbar an jene Ideen erinnere, und zwar in so fern sie bloß Erscheinung sei; und diese Eigenschaft nannte ich die Schönheit.

Allerdings ist dies etwas andres. Eine einzelne gute Handlung ist also nicht schön, weil sie die Güte selbst wirklich macht, noch auch eine nur scheinbar gute Handlung, sondern nur eine solche, die bloß, als erschei-

nend

nend angesehn, doch noch etwas an sich hat, was uns die Anschauung der Güte selbst in die Seele bringt.

Richtig.

Nun laß uns sehn, ob wir eine solche wohl ein Bild des Guten nennen können. Denn ein Bild nennen wir doch wohl dasjenige, welches einem anderen Dinge in seiner bloßen Erscheinung Zug vor Zug ähnlich ist, ohne jedoch das Wesen desselben in sich zu enthalren.

Das ist allerdings ein Bild.

Das Göttliche und Gute kann aber ja nach unsrer vorigen Behauptung nur durch sich selbst erscheinen, und wenn ihm das Wesen fehlt, so fehlt ihm alles, da es ja bloß in diesem beruht. Sollte aber eine solche Erscheinung gefunden werden, die ihm ähnlich wäre, ohne seines Wesens theilhaftig zu sein, so wäre ja das eine lügenhafte Erscheinung.

Das geb' ich zu, und verbessere denn meinen Ausdruck dahin, daß das Schöne kein Bild, sondern eine Darstellung jener Ideen sei.

Aber welche Darstellung? Wir müssen doch nun wohl annehmen, daß es eine bloße Erscheinung gebe, welche, ohne das Wesen der Ideen in sich zu enthalten, dieselben doch andeute? Dies kann aber, denke ich, nur so geschehn, daß sich gewisse Merkmale an der Erscheinung auffinden lassen, welche durch den vergleichenden Verstand auf das Wesen der Ideen bezogen werden können. Was sich aber durch solche einzelne Merkmale auf ein anderes beziehen läßt, nennen wir ein Zeichen.

Also nur ein Zeichen sollte das Schöne für die Ideen sein? Das kann ich mir nicht gefallen lassen; denn alsdann würde wirklich jene Unkräftigkeit und Leblosigkeit eintreten, die Erwin in dieser Ansicht fand. Und lebendig und kräftig ist doch das Schöne, wenn irgend etwas anderes.

Du hast Recht, aber es geht doch nicht anders. Ja, was noch schlimmer ist, nicht bloß das schöne Ding wird unkräftig, sondern die Idee selbst, welche, so wie du sie ihren einzelnen Merkmalen, welche das Zeichen ausdrückt, entgegensetzest, zum bloßen allgemeinen Begriffe wird. Denn nur der Begriff kann ein Zeichen haben, weil er sich in seine Besonderheiten zerlegen und mit anderen durch dieselben vergleichen läßt, nicht aber das Wesen in ihm, welches eben die Idee selbst, und überall dasselbe und das Ganze ist, wie wir ja schon zugegeben haben. Dazu kommt, daß wir, um Begriffe auszudrücken, ganz andere und viel verständlichere Zeichen besitzen, als die, welche von einzelnen Erscheinungen hergenommen sind. Warum also unvollkommen und dunkel dasselbe sagen, was wir weit deutlicher und vollständiger durch den eigentlichen Ausdruck aussprechen könnten? Wenn zum Beispiel mancher unserer heutigen Künstler seine Gedanken ganz einfach und in der eigentlichsten Sprache heraussagte, so würden wir vielleicht seine Meinung und seine reine Absicht sehr hoch achten müssen; nun aber, wenn er uns etwa ein Zeichen dafür giebt, welches vielleicht gar noch durch bloße Willkühr auf das Wesen, das es bedeuten soll, bezogen wird, so

haben wir etwas für uns ganz Nutzloses und Unförderliches. Von vielen solcher Kunstwerke gilt recht eigentlich und nur im höheren Sinne, was man von schlechten Bildnissen zu sagen pflegt, daß nämlich darunter geschrieben werden müßte, was sie bedeuten, wenn sie irgend genießbar werden sollten. Aber, um auf unseren eigentlichen Gegenstand zurück zu kommen, es fragt sich hier nicht, was wir von dem Schönen halten würden, wenn es nun einmal von dieser und keiner anderen Beschaffenheit wäre, sondern ob wir denn überhaupt berechtigt wären, das, was wir eben bezeichnet haben, das Schöne zu nennen. Was aber dies betrifft, so läge doch wohl der Grund, warum irgend ein Bild oder Zeichen schön sein sollte, nicht in ihm selbst, sondern in dem dadurch Abgebildeten oder Bezeichneten?

Allerdings.

Wenn also dieses selbst schön wäre, so wäre jenes immer nur die Nachahmung des Schönen; wäre aber das Erste das Gute, Wahre oder etwas dergleichen, so würde das andere immer nur eine Abbildung des Guten und Wahren, und dies der richtige Name dafür sein.

Freilich der eigentliche.

Und woher bekämen wir denn den uneigentlichen? Mich dünkt doch, das Schöne müßte durch sich selbst schön sein, oder vielmehr dadurch, daß es an der Schönheit Theil hätte, und nicht durch etwas anderes, was gar nicht Schönheit ist.

In diesem allen hast du Recht, doch glaube ich von

meiner Seite eben so gut Recht zu haben. Daß wir in dem Schönen etwas Göttliches mit erkennen, hast du schon zugegeben, und darin liegt doch die Hauptsache. Freilich ist die Art, wie wir dasselbe darin erkennen, auch der Untersuchung werth, und ich glaube, es gehe damit so zu. Wenn die Ideen für sich betrachtet werden, wie sie in sich abgeschlossen sind, und dann außer sich Abbilder haben sollen, so können diese freilich, wie du gezeigt hast, nicht das Schöne sein. Jedoch sind ja diese Ideen selbst schon in einer ursprünglichen Richtung und Beziehung auf das Einzelne und Wirkliche begriffen, gleichsam die Musterbilder für dasselbe, und in diesem Sinne nennen wir sie eben Ideale für das Wirkliche. Als solche nun müssen sie doch wirklich gemacht werden und in die äußere Welt übergehen, und folglich eine Seite haben, wodurch sie alsdann bloß äußere Erscheinung sind, und diese ist eben die Schönheit, welche zwar bloß der Erscheinung selbst zukommt, aber doch auf die Ideen hindeutet.

Du flüchtest, dich wie ich sehe, in ein fremdes Gebiet, und dieses war mir auch gar nicht unerwartet, indem unsre jetzigen Künstler so häufig grade dasselbe thun.

Wie so in ein fremdes Gebiet?

In die Systeme, mein Freund, wovon wir vorhin sprachen, in welchen das Schöne bloß Andeutung der Sittlichkeit sein soll. Denn wirklich lassen sich doch wohl jene Ideen nicht anders machen als durch sittliches Handeln, also durch eine Thätigkeit, welche eben daraufausgeht, die ihr selbst entgegenstehende und wi-

derstrebende Erscheinung, in so fern sie bloß Erscheinung der Gegenstände ist, und als solche das Erkennen bestimmt, zu vernichten?

Freilich wohl nicht.

Wie aber darin nicht die Schönheit liegen könne, davon haben wir uns doch wohl in unserer vorigen Betrachtung hinlänglich überzeugt?

Es scheint wohl, daß nach deiner Art zu verfahren sich auch hier keine Rettung für das Schöne finden lasse. Und nur dieser Verfahrungsart, der ich mich zu bereitwillig hingegeben habe, kann ich es zuschreiben, daß ich meine Ansicht wirklich nicht behaupten konnte; denn wer die Grundsätze leugnet, mit dem ist nach einer alten Regel nicht zu streiten. Ich behalte mir also vor, da es heute schon spät geworden ist, diese Grundsätze selbst auch einmal nach meiner Eigenthümlichkeit aufzustellen, obgleich wohl mit Recht von dir, nachdem du uns alle so gekränkt, zu verlangen wäre, daß du auch nun etwas Besseres an die Stelle unserer vernichteten Behauptungen setztest.

Nun so ist es doch gut, lieber Anselm, sprach ich, daß du auf jene Uebereinstimmung zwischen uns, welche du anfänglich voraussetztest, dich nicht mehr so ganz verlassen willst. Wenn aber der Schein davon nunmehr vertrieben ist, so denke ich, werden wir nur in desto innigerem Bunde auf eine bessere hinarbeiten, wenn gleich von verschiedenen Seiten, und die Fehde, welche nunmehr zwischen uns begonnen hat, und die wir gewiß ritterlich führen werden, verspricht uns einen dauerhafteren

Frieden. Euch aber, lieber Bernhard und Erwin muß ich herzlich bedauern, daß ihr euch in uns beiden getäuscht, und euer Vertrauen vergeblich auf uns gesetzt habt.

Du scherzest, versetzte Bernhard, ja fast möcht' ich sagen, nur als Scherz nehm' ich es, daß du uns überhaupt so herumgeführt hast. Doch gestehe ich dir, mich setzt dieser Scherz in einige Verlegenheit, und ich muß dich bitten, mir ein schweres Räthsel zu lösen, das mir dadurch entstanden ist. Im vollen Vertrauen nämlich auf deine Weisheit und Sittlichkeit fehlt es mir doch an einer Erklärung über die Art, wie du die letzte so ganz und gar aus dem Begriffe des Schönen ausschließen willst, und ich kann wenigstens in mir selbst keine Beruhigung darüber finden.

Sei nur darüber ruhig, sagt' ich, daß sich meine Verantwortung schon noch finden wird. Dafür seht ihr, theure Jünglinge, lieber recht scharf zurück auf das, was wir über eure verschiedenen Standpunkte ausgemacht haben, und wenn ihr euch vollkommen überzeugt, wie und warum das Falsche falsch ist, so kann ich euch versprechen, daß auch das Wahre nicht weit sein wird. Vor allen Dingen aber laßt euch dabei recht zu Herzen gehn, welche schmeichelnde Gefahr in Anselms Darstellung verborgen liegt. Der größte Fehler im Gebrauche des Verstandes läßt sich durch bessere Ueberzeugung heben, die vorherrschende Sinnlichkeit zu einer reineren Leidenschaft veredeln, und in der Sittlichkeit auch das Schöne finden, dieses ist, wenn man es sagen darf, ein

liebenswürdiger Irrthum; denn in diesem allen ist etwas Wahrhaftes, und gleichsam, wie die Rechtskundigen sagen, etwas Rechtfertiges. Wer aber einmal der gesetzlosen Willkühr, welche den Ideen aufgegriffene Bilder und Zeichen aufdrängt, Thor und Thür geöffnet hat, der hat sich eigentlich schon losgesagt von der Wahrheit und Aufrichtigkeit gegen sich und andere, und das führt nicht allein zum Verfalle der Kunst, sondern es unterwirft sogar die Ideen selbst dem frechsten Spiele, welche nur da geheiligt werden können, wo sie in ihrer Fülle gegenwärtig sind und nicht mit dem Aeußeren und Nichtigen vermischt werden. Denn nicht sowohl in der völligen Entfremdung von dem Wesentlichen in unserem Leben und Denken und der stumpfen Gleichgültigkeit dagegen, liegt die verderbliche Eitelkeit und Sündhaftigkeit der Welt, als vielmehr in dem dreisten Uebermuth, jenes Innere und Heilige in die zeitlichen Verhältnisse herab zu reißen und es nach Lust und Belieben mit zusammengeflickten Lappen der Erscheinung zu behängen. Doch nur verborgen, sagt' ich, lag dieses in Anselms Reden, welche ohne Zweifel, wie er auch selbst behauptet, aus einem tiefern und reineren Quell entsprangen, den er uns ja auch einmal aufzuweisen verspricht. Desto mehr aber muß ich euch warnen, und wenn ich in allem übrigen euch nur die darin liegenden Widersprüche aufzudecken brauchte, so ist hier die Gefahr so dringend und nah, daß dagegen zu predigen, und euren Abscheu davor so kräftig wie möglich zu beleben, die Noth und die Pflicht erfordern.

Dieses, sagte darauf Erwin, ist gewiß nicht dein Scherz, und ich glaube, das vorige auch nicht. Darf ich nun auch sagen, wie es mir ums Herz ist, so dünkt mich, immer ist noch am meisten die ganz sinnliche Erscheinung der Dinge bestehend geblieben, und alle Widersprüche gingen uns nur daraus hervor, daß wir alles was wir sonst noch im Schönen zu finden gedachten, damit nicht recht vereinigen konnten. Eben deshalb erhält sich auch meine Vorliebe für das, was sich doch auf gewisse Weise bewährt gezeigt hat, so daß ich jetzt fast mit größerem Muthe auf meine Aeußerungen zurücksehe, als womit ich sie zuerst vorbrachte.

Es wird also, sprach ich, wohl dabei bleiben, daß wie es zu geschehen pflegt, jeder nach dem Streite in seinem alten Sinne verharrt. Doch bitte ich dich, lieber Erwin, zu bedenken, daß wir eben nicht alles, was wir sollten, mit der Erscheinung vereinigen konnten. Freilich, wenn darin jene allgemeine Befriedigung des Triebes, jene Uebereinstimmung des Verstandes und jene Ideen der Vernunft zugleich als gegenwärtig angeschaut werden könnten, so wäre das wohl etwas ganz eigenes, und wir würden glaube ich, in diesen wohl alles das finden, was wir dem Schönen zuzuschreiben pflegen. Meinst du nicht auch?

Ich bin überzeugt davon.

Aber würde denn so etwas noch bloß Erscheinung sein, was zugleich durch Sinnne, Verstand und Vernunft aufgefaßt werden müßte? Doch gewiß nicht eine Er-

scheinung aus der gegenwärtigen Welt, worin diese Dinge nur getennt vorkommen können?

Wohl nicht, wofern uns nicht etwa eine andre Welt darin gegenwärtig würde.

Du wirst kühn, o Jüngling, und vielen möchte übermenschlich scheinen, was du gesagt hast. Doch habt ihr Muth, auch das Kühne zu wagen, so laßt uns morgen wieder an dem Orte zusammenkommen, wo wir uns heute trafen, und gemeinschaftlich eine neue Unternehmung versuchen.

Alle stimmten ein, und wir gingen nachdenkend aus einander.

Zweites Gespräch.

Am nächsten Tage kamen wir nicht zusammen, sondern erst einige Tage darauf. Es war gegangen, wie es uns nicht selten geht, daß wir nämlich aus Gewissenhaftigkeit, um eine Menge kleiner, täglicher Pflichten zu erfüllen, lieber das, was uns so sehr am Herzen lag, und wozu eine ursprüngliche und ewige Pflicht uns aufforderte, aufgegeben hatten. Denn daß Bernhard und Erwin aus Uneinigkeit mit sich selbst, und Anselm aus Verdruß über meine Rede sich zurückgehalten hätten, will ich nicht glauben. Indessen war uns die Verzögerung auf alle Weise fördernd, indem jeder desto mehr Zeit hatte, für sich selbst über den Gegenstand unserer Betrachtungen nachzudenken, und mir begegnete unterdessen, was ich bald erzählen werde.

Endlich waren wir wieder beisammen, und nachdem wir uns begrüßt und in diesem lieblichen Thale auf den Rasen gesetzt hatten, fragte ich nach Gewohnheit die übrigen, wie es ihnen ergangen, und ob sie unterdessen etwas gefunden hätten, was zu unserer Beruhigung über die neulich erregten Zweifel dienen könnte.

So viel sehe ich nun wohl, sagte darauf Erwin,

daß wir, um zur Ruhe zu gelangen, die ganze Gegend, wenn ich es so nennen darf, wo wir uns bisher aufhielten, verlassen müssen. Denn da sind nichts als Irrgänge und Blendwerke, so daß ich mir darin vorkam, wie der Ritter in Fouqué's Undine, den in jenem Zauberwalde Felsen und Wasserfälle mit lebendigen Gestalten necken; und was das schlimmste ist, ich fand nirgend etwas Festes, woran ich mich halten und das übrige hätte befestigen können. Den Weg aber aus diesem Labyrinth, oder die Richtung, nach welcher ich in ein ganz anderes Gebiet kommen möchte, konnte ich nicht auffinden. Nur auf die Erscheinung der Dinge für die Sinne kam ich immer wieder zurück, und glaubte oft durch diese selbst, wenn ich mich nur recht darein versenken könnte, werde der Weg gehen, aber so bald ich es versuchte, fand ich nach allen Seiten alles dicht zu, und gleichsam durch eine feste Masse verschlossen.

Das will ich dir gern glauben, versetzte Bernhard; denn freilich da, wo alles anfängt, und wo die Thätigkeit des Ich gleichsam erstirbt, indem sie sich in das Produkt absetzt, muß auch wohl das Ende aller weiteren Nachforschung sein.

Du meinst also, sprach ich, daß in die Gegenstände gleichsam das Ich sich selbst verbaue, wie das lebendige Schaalthier in seine todte Schaale?

Nicht viel besser, sprach er. Und eben deshalb wandte ich mich desto lebendiger nach meinem Innern und kämpfte da lange mit den Ungeheuern herum, die du mir neulich entgegen geschickt hattest. Gebrauchte

ich nun dabei meine eigenen Waffen, so ging alles wohl von Statten, und jene waren bald entseelt; dachte ich mir aber darin das Leben, das du ihnen gegeben hattest, so schienen mir die Vortheile gleich, bis ich meine eigene sittliche Gesinnung zu Hülfe rief, die mich denn bestimmte, lieber allen Anspruch auf das Schöne gänzlich aufzugeben, um nur nicht die Sittlichkeit zu gefährden.

Ein treffliches Geständniß, versetzte ich, das uns wohl noch weiter führen könnte. Denn wenn man es recht dreist aussprechen wollte, so würde man sagen können, du habest beide streitende Parteien deiner Willkühr unterworfen.

Wie so der Willkühr, da ich durch Ueberzeugung geleitet wurde?

Als wenn die Willkühr nicht immer auf die eine oder die andere Weise von der Ueberzeugung geleitet würde! Doch eben deshalb würden wir hier nicht mehr herausbringen, als bei unserem ersten Streite, da du auf demselben Sinne verharrest. Darum, Anselm, sage du uns lieber auch, wie es dir erging.

Schlimmer, oder vielleicht auch besser, sagte dieser, als den beiden Jünglingen. Auf der einen Seite nämlich sah ich wohl, daß deine Einwürfe gegen die Ausführung meiner Ansicht wohl einigen Grund haben mochten, und ich gestehe, was du mir von der Bedeutung des Bildes und des Zeichens sagtest, würde einen gewaltigen Eindruck auf mich machen, wenn ich nicht zu vollkommen überzeugt wäre, daß es nichts der=

gleichen war, was ich meinte, und daß die Darstellung der Ideen, die ich im Sinne hatte, nach ganz anderen Gesetzen, und durch eine ganz andere Art der Erkenntniß aufgefaßt werden muß, als durch den gemeinen Verstand, nach welchem du jene Begriffe neulich erklärtest. Und dies ist eben das, was mich auf der anderen Seite ganz in meinem Sinne bestärkte, wie auch, daß du zuletzt selbst, Erwins vielleicht zufälliges Wort aufgreifend, das Schöne auf die Muster der Dinge in einer anderen Welt zu beziehen schienest, worin du ja, nach dem Wesentlichen betrachtet, vollkommen mit mir übereinstimmtest.

Noch immer, versetzt' ich, kommst du mir günstiger entgegen, als ich verdienen mag. Mir wenigstens will unsere Uebereinstimmung wegen jener anderen Welt noch gar nicht einleuchten; ja was du die Welt der Muster nennst, scheint mir eben gar keine höhere zu sein, als die gegenwärtige Zeitlichkeit selbst, wo nicht etwas noch geringeres, indem man wohl eben so gut sagen könnte, sie enthalte nur die Abbilder unserer wirklichen, gegenwärtigen Dinge, wie das Umgekehrte.

Wie so das? In jenen Mustern oder Ideen ist ja doch das Ursprüngliche und Vollkommene, das sich selbst in Ewigkeit gleich bleibt; in den Dingen aber ist nichts als Wechsel und Veränderung, und keins davon ist in irgend einem Augenblick alles das, was es seinem Begriffe nach sein sollte.

Aber dafür haben auch diese Dinge, mein Freund, wieder vieles, was deine Muster entbehren, und vor al-

lem das lebendige, wahrnehmbare Dasein, welches doch zuletzt das Dasein überhaupt, und, wie es nach deiner eigenen Sprache scheint, der Zweck aller inneren Anstalten ist. Denn warum würdest du sonst jene Ideen immer die Muster oder Vorbilder für die wirklichen Dinge nennen? Ein Muster ist doch wohl nicht sein selbst wegen da, sondern um dessen willen, was danach gemacht werden soll, und doch nicht etwa dieses um des Musters willen?

O Freund, wie kleinlich du auch die bloßen Ausdrücke abwägst!

Das mußt du mir schon erlauben. Denn ich kann das Ausgedrückte nirgend anders als in den Ausdrücken finden. Auch dünkt mich, bei philosophischen Sachen vor allen anderen müsse man nicht willkührlich gewählte Bilder gebrauchen, weil sich solche Dinge nur durch sich selbst, und nicht durch etwas anderes fassen und begreifen lassen.

Es ist aber auch kein bloßes Bild, sondern es ist nur so gesprochen, wie wir uns die Ideen in Bezug auf die wirkliche Welt denken, und so sprechen müssen wir hier, weil das Schöne ganz in dieser gegenwärtig ist.

So will ich denn auch über die Worte nicht länger hadern, sondern die Sache näher betrachten. Wenn nun die wirklichen Dinge auf irgend eine Art sollen Abbilder jener Muster sein können, wie du es doch verlangst, müssen sie dann nicht mit diesen in irgend einem Verhältnisse stehn, das sich ganz bestimmt ausdrücken

lasse, und nach welchem die Abbildung von der einen zur anderen Seite übergehe?

Das müssen sie ohne Zweifel.

Es läßt sich aber so etwas, wie du dich offenbar überzeugen wirst, nur auf zwiefache Weise denken. Erstlich könnten sich die Muster zu den Abbildern verhalten wie das Allgemeine zum Besonderen, so daß in jenen alles das gedacht werden müßte, was in diesen das Gemeinschaftliche ist, und wodurch sie eine Einheit ausmachen, es sei nun in sich selbst oder mit anderen Dingen; aus welchem Gemeinsamen dann für jede Abbildung etwas Besonderes herausgenommen würde.

Ehe du weiter gehst, erläutere mir noch das eben gesagte. Könnten denn nicht die Muster auch schon die Besonderheiten der wirklichen Dinge mit in sich enthalten, wodurch sie ganz in sich vollkommen sein würden?

Wie sollte das wohl angehn? Es wäre ja dann wohl kein Uebergang mehr auf das Wirkliche nöthig, der ja eben durch die Abbildung gemacht werden sollte; und dieses Wirkliche besteht doch eben in der Besonderheit. Auch wäre der Uebergang, selbst wenn wir ihn willkührlich verlangen wollten, nicht einmal möglich zu machen, wenn die Welt der vollkommenen Muster schon das ganze wirkliche Dasein und die Ausführung derselben enthielte, so daß nun nichts weiter in sie hinein, aber auch nichts aus ihr heraus könnte. Siehst du das ein?

Es scheint mir richtig.

Also ist es auch richtig, daß, nach dieser Ansicht

betrachtet, den Mustern etwas fehlt, was die Abbilder haben, nämlich das besondere und in der Zeit und dem Raume gegenwärtige Dasein, wenn gleich wiederum den Abbildern das Allgemeine und stets Bestehende gebricht. Stellst du dir nun das Verhältniß beider Seiten auf solche Weise vor?

Keineswegs, und zwar deswegen nicht, weil alsdann die Muster bloß die allgemeinen, leeren Formen der Begriffe sein würden, deren Untüchtigkeit für die Erkenntniß des Schönen uns schon neulich einleuchtete.

Darin stimm' ich dir bei, und gern geb' ich mit dir diese Ansicht auf.

So sind wir ja hierin einig. Welche ist aber deine zweite Art, die Sache anzusehn?

Ist wohl noch eine andere Art möglich, als die, daß sich Muster und Abbild verhalten wie Besonderes zu Besonderem? Denn wie Allgemeines zu Allgemeinem können sie wohl nicht gegen einander stehn, da das Eine, nämlich das Abbild, unserer Voraussetzung nach, nothwendig schon ein Besonderes ist?

So verhält es sich allerdings.

Wenn sie sich nun so, wie ich sagte, verhalten, so muß doch wohl das Wesentliche dieses Verhältnisses darin bestehen, daß die ganze, vollständig bestimmte Eigenthümlichkeit des Abbildes das vollständige Muster in allen einzelnen Zügen darstelle, und es wird also dies wohl am meisten mit dem neulich von mir erwähnten Bilde zusammentreffen.

Ich geb' es zu, nur mit Einem Unterschiede, der mir

mir hier wesentlich zu sein, und unser ganzes Mißverständniß zu lösen scheint.

Welcher wäre das?

Ein solches Bild ist nicht von einem anderen dem Muster nachgebildet, sondern durch das Muster selbst hervorgebracht, oder vielmehr bildet darin nur dasselbe sich ab. Und dieses scheint mir nun das Eigentliche zu sein, was über das Schöne zu sagen wäre, daß es nämlich ein Abbild eines Musters sei, welches darin sich selbst ausgedrückt habe.

Wie kommst du aber dazu, diese Selbstthätigkeit dem Begriff eines Musters beizufügen?

Am Ende, lieber Freund, sind doch alle diese Muster nur besondere Aeußerungen des Einen und selben göttlichen Wesens, das sich darin auf verschiedene Weisen offenbaret. In Gott, sagt Winkelmann, ist die höchste Schönheit, und besser noch müssen wir sagen, die Schönheit allein. So wie also Gott durch sich selbst und durch sein bloßes Dasein die wirkliche Welt als den Abdruck seines Wesens hervorgebracht hat, und noch hervorbringt und erhält, so bringt auch ein jeder Gedanke Gottes, was eben die Idee ist, sein Abbild hervor, und schafft es urkräftig durch sich selbst.

Also ist auch wohl diese schaffende Thätigkeit nicht dieselbe mit jener sittlichen, wovon wir neulich sprachen, und die wir ebenfalls für unzulänglich zur Darstellung der Schönheit erkannten?

Keinesweges. Jene sittliche Thätigkeit gehörte ja ganz dem Einzelwesen an, und ist nur die Aeußerung

des in sich selbst beruhenden Erkennens in demselben, nicht aber des vollkommenen Wesens der Gottheit.

Das ist alles gut; aber wodurch denn nun unterscheidet sich diese recht eigentlich von jener?

Dadurch, daß in Gott, an und für sich betrachtet, schon alles das erreicht ist, was die sittliche Thätigkeit erst hervorbringen soll. Sie soll nämlich die wirkliche Welt des Einzelnen und Besonderen erst in den Ausdruck des reinen Erkennens verwandeln; für Gott aber ist diese Welt eben dies schon von Anfang an; denn er schafft sie bloß durch seinen vollkommenen Gedanken.

Du betrachtest also Gott hier bloß als die Ursache der Welt. In diesem Sinne ist er ja aber auch eben so gut die Ursach aller übrigen Dinge, wie des Schönen, und so kommen wir wieder auf den Punkt in unserem vorigen Gespräche zurück, wo sich auch in dieser Hinsicht das Schöne nicht von allen übrigen Dingen unterschied, welche ja eben so gut durch das göttliche Wesen hervorgebracht sind.

Es unterscheidet sich aber doch von den übrigen Dingen. In der wirklichen, geschaffenen Welt nämlich muß nothwendig zweierlei ausgedrückt sein, einmal, daß sie bloß Geschaffenes und Hervorgebrachtes, also bloß Erscheinung, dann aber auch daß sie der Abdruck des göttlichen Wesens selbst sei. Es werden also einige Dinge mehr nach der bloßen Erscheinung, andere mehr nach dem Wesen Gottes sich hinneigen, und diese letzten werden das Abbild desselben mehr als die anderen, ja

vorzugsweise an sich tragen; diese aber sind es, die wir schön nennen.

Der Unterschied wäre also bloß ein Unterschied des Grades?

Keineswegs, sondern ein Unterschied des Gegensatzes. Das wirst du ja auch schon bei der Betrachtung der wirklich hervorgebrachten Kunstwerke bemerkt haben, daß darin das Göttliche gleichsam von Einem Mittelpunkte ausgeht, und sich von da in immer weiteren, aber schwächeren Kreisen, wie das durch einen Wurf bewegte Wasser, nach dem Aeußeren zu verbreitet. Daher auch im Ursprunge der Kunst bei den Völkern allezeit eine tiefere Begeisterung, und wie ich schon neulich bemerkte, die strengere Bedeutung vorwaltet, nachmals aber sich immer mehr in die bloße Nachahmung der äußeren Natur verliert, bis endlich diese ganz ohne Schönheit ihr entgegensteht. Hieran kannst du am deutlichsten sehen, was ich meine, wie sich denn überhaupt aus der historischen Betrachtung und Entwickelung der Kunstwerke das allermeiste für die Theorie der Kunst selber schöpfen läßt; und dieses große Mittel der Belehrung, das in unserer Zeit erst recht anwendbar geworden ist, hast du bisher ganz übersehn.

Das kann ich dir freilich nicht ableugnen, daß die Kunstgeschichte auch in diesem Sinne von großer Fruchtbarkeit ist, wie auch, daß unsere Zeit darin große Fortschritte gemacht hat, indem sie die Hervorbringungen der Kunst durch alle Völker und Jahrhunderte verfolgt, und überall den inneren Zusammenhang da-

rin aufzufinden strebt. Nur ist dabei zweierlei gefährlich.

Was wäre das?

Erstlich ist darin schon eine doppelte Gefahr für die Kunst. Denn indem wir die Werke derselben als den Ausdruck des Geistes voriger Jahrhunderte betrachten, welcher vielleicht in manchen Stücken lebendiger und erfreulicher war als der unserer Zeit, gerathen wir gar leicht in die Begierde der Nachahmung, der wir um so mehr ausgesetzt sind, da wir aus der entfernten Vergangenheit nur die glänzenden Erfolge zu uns her leuchten sehen, keinesweges aber durch den Druck und Ernst, der auch das damalige Leben mühsam machte, und ohne welchen doch auch jene noch sichtbaren Erfolge nicht möglich waren, uns mit hindurch zu drängen brauchen. Hiedurch angelockt, verlassen wir so gern in unserer Einbildung die Gegenwart, die uns mit tausend Beschränkungen und ernsthaften Anmuthungen martert, um uns in ein Land zu begeben, wo wir aus der Ferne bloß die lieblichsten Früchte auf den höchsten, weit hervorragenden Stämmen blühen und reifen sehen, in der Hoffnung, daß sie uns gleich so ohne mühsamen Anbau, wie in einem geistigen Schlaraffenlande, zufallen werden; nachdem wir aber auf diese Weise in die leere Luft gesäet haben, ernten wir auch Luftiges und Aufgedunsenes ohne Kern und ächtes inneres Fleisch. Das ist es, wodurch sich allemal die Verachtung der Gegenwart rächt, und am meisten aus leicht zu findenden Ursachen, in der Kunst. Behandeln wir aber auf der an-

dern Seite die Geschichte derselben als einen vollendet vor uns liegenden Stoff, wie die sichtbare Natur, also gleichsam auf eine ganz physikalische Weise, wie es jetzt nicht selten geschieht, so verlieren wir die lebendige Theilnahme an der Thätigkeit, wodurch sie doch immer hervorgebracht sein will, und was uns das Lebendigste und eigentlich Beseelende sein sollte, wird so ein lebloser Gegenstand. Dieses nun droht auf beiden Seiten der Kunst an und für sich; es wird aber auch die Philosophie darunter gefährdet. Denn gewiß ist es freilich, daß auch ein wahrer Philosoph nur der sein kann, welcher mit einer großen Menge von einzelnen Kenntnissen und Erfahrungen angefüllt ist; doch verkehrt allemal und verfälschend wirkt das, wenn wir die einzelnen Bemerkungen, die wir über geschichtliche Gegenstände gemacht haben, sogleich zu allgemeinen Gesetzen stempeln und in unser System aufnehmen. Die Geschichte zeigt uns ja doch immer nur die Erscheinungen derjenigen Kräfte, welche im Innern der Welt wirken, und vom Geiste der Philosophie in diesem Inneren selbst aufgefaßt werden sollen. Was indessen deine gegenwärtige Behauptung betrifft, so mußt du mir darüber, indem ich mich wieder an unser neuliches Gespräch erinnere, noch eine Frage vergönnen.

Die muß dir unbenommen sein.

Du sagtest vorhin, das Muster bilde in dem Schönen sich selbst ab. Wenn es nun dieses thut, muß es dann nicht selbst in sein eigenes Hervorgebrachtes übergegangen, und also dieses auch dem Wesen nach mit

ihm eins und dasselbe sein, so daß wieder ein anderer Punkt aus unserer Unterhaltung von neulich zur Sprache käme, daß nämlich das Wahre nur Wahres, das Gute nur Gutes schaffen könne, und was dergleichen mehr ist?

Diesem ist schon vorgebeugt durch alles, was ich heute gesagt habe. Du siehst überhaupt wohl, daß, je mehr wir uns auf die eigentlichen Gründe einlassen, wie du es heute thust, desto mehr auch das Auffallende und Ueberschwengliche, was du neulich in meiner Meinnng wahrnahmest, sich bestätigt. Ausdrücklich hab' ich ja gesagt, daß sich das Wesen des Musters in dem Schönen bloß als Erscheinung darstelle, und sich selbst darin nur als Erscheinung hervorbringe, nicht aber als Wesen. Eine dergleichen Erscheinung nun, welche von ihrem eigenen Wesen als ihrem Muster selbst hervorgebracht wird, ist eben das Schöne.

Es könnte also gar nicht das Schöne sein, wenn in ihm auch das Wesen der Muster selbst enthalten wäre, sondern bloß die Erscheinung derselben muß darin sein?

So ist es.

Das Schöne kann also als solches immer nur ein einzelnes, besonderes, zur Erscheinungswelt gehöriges Ding sein?

Gewiß nur das. Eben darum ist es ja so hinfällig und vergänglich, und dieses macht uns eben den Anblick desselben so rührend, daß wir wissen, eben weil es schön ist, müsse es auch so bald vernichtet werden

und verschwinden; ja das Schicksal, das mit ewiger und gleichmäßig kalter Gewalt alles Zeitliche unter sich tritt, erscheint uns erst an dem Schönen recht grausam und roh, und von ihm vertilgt zu werden ist vorzugsweise, wie der Dichter sagt, das Loos des Schönen auf der Erde.

Nun sage mir, ob denn wohl, so wie das Gute nur Gutes, das Wahre nur Wahres hervorbringen konnte, das Einzelne und Besondere, welches du das Schöne nennst, auch von etwas anderem hervorgebracht sein könne, als wieder von einem Einzelnen und Besonderen?

Warum nicht von dem Wesen und dem Allgemeinen, welches ja alles hervorbringt?

Bringt denn aber dieses Wesen alles etwa bloß hervor, in so fern alles nur Erscheinung ist, und nicht auch seinem wahren und ewigen Wesen nach? Jedes einzelne Ding dagegen, als solches betrachtet, muß doch wohl seine Ursach haben, und eine Ursach ist doch immer auch nur ein Einzelnes, das wieder eine Ursach haben muß, und so ins Unendliche zurück. Die Ursach des Schönen sollte ja aber, nach deinen Worten, das Muster selbst sein.

Daß es eine solche Reihe der Ursachen geben muß, ist eine Sache für sich. Aber die Schönheit ist ja eben etwas ganz Eigenthümliches, und seine Eigenthümlichkeit besteht eben darin, daß die gemeine Reihe der Ursachen dadurch gleichsam unterbrochen, und daß die

Ursach des Schönen zugleich das Wesen der Welt selber ist.

Sagen läßt sich das wohl, aber ob es denn möglich sei, bleibt unbeantwortet. Denn in so fern jenes Muster, oder lieber, um deinem anderen Ausdrucke zu folgen, die Gottheit selbst, der Grund von allem ist, kann sie doch unmöglich zugleich einzig und allein und ausschließlich der Grund einer bestimmten Einzelheit sein, welches sie doch sein müßte, nachdem du das Wesen so ganz vom Inhalte des Schönen ausgeschlossen hast. Vielmehr kann vom Einzelnen immer wieder nur Einzelnes die Ursach sein. Giebst du das zu?

Ich muß wohl.

Nun so mußt du auch zugeben, daß durch deine ganze Ansicht Gott selbst ein ganz einzelnes und besonderes Wesen werde, wie ihn auch viele ansehn, welche ihn für eine durchaus begrenzte Person halten, die das Weltall aus irgend einer Masse außer sich gemacht habe. Wie sehr uns aber dieses die wahre Bekanntschaft mit Gott verschließt, brauche ich dir wohl nicht zu sagen.

So meine ich es auch gar nicht.

Und doch erfolgt das alles nothwendig aus deinen Worten.

Diese muß ich also nur noch etwas erläutern, um jede Schwierigkeit zu heben. Denn nun scheinen wir an die letzte Schaale derjenigen Umhüllung gekommen zu sein, die wir heute nach und nach abgelöst haben. Wir müssen also schlechterdings annehmen, daß die Ur-

sache, welche das Schöne hervorbringt, zugleich das allgemeine und ewige Wesen der Ideen selbst sei.

Das heißt also doch wohl nichts anderes, als, wir müssen um des Schönen willen den Gedanken von etwas erfinden, was wir zugleich als das Hervorbringende und zugleich als den Begriff desselben ansehn, um die beiden Verhältnisse, unter welchen ich dich wählen ließ, zu vereinigen. Oder mit anderen Worten, aus dem erscheinenden Schönen, weil es nun einmal da ist und von uns für das Schöne gehalten wird, nehmen wir etwas heraus, nämlich eben das, wodurch es schön ist, oder seinen Begriff, und indem wir diesen zugleich als etwas für sich bestehendes Wesentliches ansehn, wird uns derselbe zur Idee, oder zu jenem scheinbar ursprünglichen Muster.

Ein solches Verhältniß hat dieses Muster allerdings; nur sehe ich nicht ein, warum wir es nicht vielmehr als das Erste voraussetzen, und davon das Schöne sodann ableiten sollen?

Weil es eben an sich nichts Allgemeines sein kann, wenn es nichts als die Ursach eines bloß Besonderen sein soll. Wir schaffen also diese Idee nur, weil wir sehn, daß sich das Schöne, welches ja in der ganzen gemeinen Welt als ein Fremdling erscheint, auf keine Weise aus dieser Welt erklären läßt. Und dieses hat es wiederum mit der Welt selbst gemein, indem dieselbe als ein Ganzes angesehen wird, welches wir wieder als solches nicht als etwas bloß Besonderes betrachten können noch dürfen. Daher kommt es, daß wir auch aus

der Welt das, wodurch sie ein Ganzes ist, oder ihren Begriff herausnehmen, und diesen doch zugleich als ein besonderes für sich bestehendes Wesen ansehn, welches die Ursach der Welt sei, welches wir als einzelne Person betrachtet, Gott nennen. Ohne Zweifel kommen ja die meisten Menschen, zwar nicht nothwendig und ihrem unbewußten, wahrhafteren Glauben nach, aber doch, insofern sie sich selbst deutlich und verständlich werden wollen, zum Begriffe von Gott nur dadurch, daß sie für die Welt, die sie als Ganzes nicht aus ihr selbst erklären können, einer Ursache bedürfen. Es zeigt sich also auch hierin das bestätigt, was wir schon früher von dem Schönen behauptet haben, da wir bemerkten, es löse sich von der ganzen umgebenden Welt ab, und bilde eine Welt für sich; jetzt verhält es sich ja in seiner Besonderheit für sich ganz eben so wie die Welt im Allgemeinen.

Hierin könnte ich denn also mit dieser Betrachtungsart wohl zufrieden sein, indem sie der Würde des Schönen ganz angemessen ist, wenn ich nicht schon sähe, wo du hinaus willst, und dir auch darin Recht geben müßte, daß wir auf diese Weise, bloß durch das Bedürfniß vom erscheinenden Schönen auf die Idee geführt, keinen sicheren Beweis für diese finden können, welche wir nun nicht durch sie selbst, sondern um eines andern willen gefunden haben.

Du hast Recht, dich bei jener Würde des Schönen nicht zu beruhigen, da es ja mit jener angenommenen Ursach der Welt um nichts besser steht. Was ist das

aber für eine Kraft in uns, die, von den wirklichen Dingen und unseren Erfahrungen über die Erscheinung derselben ausgehend, aus diesem Stoffe besondere Gestalten nach unseren inneren Bedürfnissen bildet? Ist das nicht die gemeine Einbildungskraft?

Wohl keine andere.

Diese wär' es also, die uns zu deinen Mustern verholfen hat, und, was du Ideen nanntest, wäre also eigentlich nichts anderes, als Bilder, welche die Einbildungskraft in Beziehung auf die wirklichen Dinge schafft, weil sie irgend woher das Bedürfniß fühlt, diese aus einem höheren Gesichtspunkte anzusehn. Darum sagte ich dir eben, deine angeblich urbildliche Welt scheine mir vielmehr nur die Abbilder unserer wirklichen zu enthalten. Von dieser sind ja auch nun in der That die sogenannten Ideen hergenommen, womit du jene bevölkerst. Sie sind eben deshalb sogar in ihrer ganzen Besonderheit geblieben, und erhalten nur dadurch ein vornehmeres Ansehn, daß sie in eine unbestimmte, neblige Ferne hinaufgerückt sind.

Du scheinst mir wieder in den Eifer zu gerathen, den du neulich fast zürnend über meine Ansicht ausgossest. Damals ertrug ich dies, weil ich hoffte, dich durch meine dargelegten Gründe zu besänftigen. Nun aber muß ich dir dreist heraussagen, daß du mir doch die gemeine Einbildungskraft, die sich am Ende immer nur mit dem Einzelnen und Sinnlichen beschäftigt, mit der Phantasie zu verwechseln scheinst, welche die Ideen ausbildet.

Wenn es nicht gar zu lächerlich aussähe, Freund, so möchte ich dir mit demselben Vorwurfe begegnen. Glaubst du denn, daß sich diese Vermögen der Seele bloß durch den verschiedenen Stoff unterscheiden können, den sie bearbeiten, und nicht vielmehr der gesammten menschlichen Erkenntniß, welche doch wohl in sich nur Eine ist, ein jeder möglicher Stoff gegeben sein und offen stehen müsse? Aber sie hat in sich selbst verschiedene Verwandlungen, wie ich es nennen möchte, durch welche sie die gesammte Welt immer wieder in ganz verschiedenem Licht erblicken kann. Darum täuscht uns die Einbildungskraft so leicht, indem ihr auch das Höchste und Vollkommenste nicht verschlossen bleibt, und wenn sie mit ihren Bildungen nur recht in das weite Blaue hinaus fliegt, so glauben wir schon das Wesentliche und Ewige aufgefaßt zu haben. Freilich theilst du dieses Loos der Täuschung mit sehr vielen, welche täglich das schöne Wort Idee aus ihrem Munde gehen lassen, und, wenn man ihnen darüber zu Leibe geht, nur irgend ein dunkles, bald verfließendes Gespenst aufzuweisen haben. Diese unselige Verirrung droht noch unsre ganze Philosophie in eine nebelbleiche Schwärmerei aufzulösen; denn selbst unter den Besten sind viele, die nicht eher ruhen, als bis sie auch das, was sie ganz deutlich denken, in solche dicke Luft eingewickelt haben, wie die homerischen Götter vielmehr umthun, wenn sie sich menschlichen Blicken entziehen wollen.

Als Anselm hierauf etwas verdrießlich schwieg, nahm sich Bernhard derselben Sache an, indem er sag-

te: Du thust wahrlich nicht bloß unsrem Freunde Unrecht sondern der Sache selbst. Damit du nicht bei deiner Meinung bleibest, die du neulich aussprachest, daß ich nämlich einen bloßen leeren Begriff verfechte, sage ich dir, Anselms Darstellung könnte ich gar wohl zu der meinigen machen, wenn ich ihr nur die richtige Bedeutung gebe. Denn auch das sittliche Ideal ist ein solches Muster, das in der wirklichen Welt dargestellt werden soll, und wenn wir dieses recht verstehn, so werden wir leicht einsehn, wodurch sich das Schöne als Ausdruck des reinen Wesens von den übrigen Dingen unterscheidet, ungeachtet auch diese von dem vollkommenen Erkennen hervorgebracht sind.

So unerwartet, gab ich darauf zur Antwort, dein neues Bündniß mit Anselm auch erscheinen möchte, so vergiltst du ihm doch nur mit Recht, was er neulich an dir that, als er sich nämlich in dein Gebiet flüchten wollte. Und ein Wunder ist es auch nicht, daß sich der Begriff einer reinen Thätigkeit des Erkennens in die Gestalt eines Bildes kleidet, welches ebenfalls die Einbildungskraft durch den Widerspruch gegen das Einzelne und Besondere hervorgebracht hat. So scheint ihr mit der Einen Einseitigkeit zu kämpfen, indem es dagegen zu gleicher Zeit andere giebt, welche gar die bloße Besonderheit selbst zur Idee machen wollen, und sich darauf noch etwas Großes zu Gute thun.

Wer sollte wohl auf so etwas Widersprechendes gerathen? fragte Bernhard.

Freilich, sagt' ich, ist es wohl etwas Seltsames, wovon ich rede, und ich will euch nur gleich die billige

Erklärung geben, daß ich euch beide ganz und gar nicht mit dergleichen vermische. Hast du aber nicht die neue und unbegreifliche Lehre vernommen, die Idee sei das Leben der Dinge in der Bewegung, sie sei das Gegentheil des todten und kalten Begriffes, und was könne dem anders entgegen stehn, als der rasche und muntere Lauf der Entwickelungen in der Zeit selbst. Diese große Erfindung, wodurch endlich die Lehre vom Staat und der Kunst eine bisher vergeblich gesuchte Begründung erhalten sollte, war der heutigen Welt aufbehalten, und man kann nicht leugnen, daß ihr die Vermeidung klarer und bestimmter Begriffe, welche sie todte nennt, nicht übel gelungen ist, wozu sie auch das beste Mittel ergriff, indem sie uns an die äußerste Oberfläche der stets wechselnden, wesenlosen Erscheinung führte.

Ich weiß, sprach Anseln, wen du in deiner zornigen Stimmung angreifest, einen Mann, dem ich es Dank weiß, daß er edle und hohe Wahrheiten, welche die heutige Welt ruchlos höhnte, wieder zur Sprache bringt. Mit welchem Grund wolltest du das wohl tadeln?

Mit dem, daß nichts verderblicher und widerlicher ist, als gerade die edelste Sache durch sophistisches Prahlen zu erniedrigen. Doch laß uns davon schweigen, da unsre Absicht nicht ist, die Krankheiten der Zeit zu heilen, sondern uns selbst zu verständigen. Wenn ich also auch wirklich deine Ideen nur für Werke der Einbildungskraft ansehn kann, wenn ich behaupten muß, daß sie nur der Grund des Schönen sein können, wenn sie ganz mit in die Wirklichkeit und Besonderheit übergehen,

und so mit den schönen Dingen selbst dieselbe Welt bewohnen, so muß ich doch auch gestehn, daß von diesem Standpunkte der Wirklichkeit, und nach seinem Dasein in der gegenwärtige Welt betrachtet, das Schöne schwerlich auf etwas anderes bezogen werden kann, wie uns unser Streit von neulich genugsam bewiesen hat. Dies sage ich nicht, um dich mir zu versöhnen, es liegt vielmehr ganz klar in unseren Behauptungen, und ich kann mit Ueberzeugung den Satz aufstellen: Wenn wir das Schöne, so wie es in der wirklichen Erscheinung vorkommt, in der That als solches von diesem Standpunkte aus auf etwas höheres zurückführen wollen, so müssen wir das höhere Wesen selbst uns so ausbilden, daß es gleichfalls in der Gestalt einer lebendigen, gegenwärtigen und besonderen Ursach des Schönen erscheine. Bist du hiemit zufrieden?

Als wahr erkenne ich das, was du sagst, versetzte jener. Denn wenn wir es etwas allgemeiner faßten, möchten wir darin wohl den Ursprung alle Mythologie erkennen. Darum bildeten die Alten ihre Götter in so bestimmte, lebendig begrenzte Gestalten aus, und die Geschichte der Phantasie beweist es allenthalben. Nur kann ich mir nicht nehmen lassen, daß darin auch zugleich das Wesen des Schönen selbst gegenwärtig bleibe.

Dieses kann ich dir, so wie wir es bis jetzt gefaßt haben, nicht zugeben, indem ich dir bewiesen habe, auf welchem Wege die Einbildungskraft deine Muster schafft, und muß also hier den Widerspruch zwischen uns unaufgelöst lassen. Dich aber, Erwin, erinnere ich nun,

daß du neulich zwei verschiedene Meinungen vom Schönen ausgesprochen hast, und daß es nunmehr Zeit ist, dich ohne Rückhalt zu einer von beiden zu bekennen. Als wir nämlich im Gedränge waren wegen der allgemeinen Gründe, unter die wir das Schöne bringen sollten, äußertest du, fast möchtest du denjenigen beipflichten, die eine vollständig klare Einsicht von den Gründen der Schönheit für ganz unmöglich halten, und es vielmehr für eine bloße Sache des Gefühls ausgeben; nachdem wir aber noch Bernhards und Anselms Ansichten davon näher betrachtet hatten, schien dich eine Ahndung zu treffen, daß uns in dem Schönen wohl eine andere als die gegenwärtige Welt erscheinen möchte. Bliebest du nun bei dieser letzten Meinung, so müßte sich davon wohl ein Beweis führen, oder wenigstens die Möglichkeit eines so gewagten Gedanken sich nachweisen lassen.

Während dieser meiner Worte sah ich Erwin in ein tiefes Nachdenken versinken, aus dem er endlich wie erwachend sagte: die Meinung von dem bloßen Gefühl scheint mir schon widerlegt.

Wodurch? fragt' ich ihn.

Sie würde uns auch nicht viel helfen, fuhr er fort, um uns damit aus der Schwierigkeit der Sache zu ziehen. Denn am Ende müßte es doch wieder über das Gefühl eine Erkenntniß geben, wie es entstände, und von welcher Art es wäre. Widerlegt scheint sie mir aber dadurch zu sein, daß überhaupt der Trieb und nun

auch die Einbildungskraft, welche mit jenem ganz dasselbe Gebiet zu beherrschen scheint, abgewiesen worden ist.

Hierin hast du ohne Zweifel Recht, gab ich zur Antwort.

Ich entschließe mich also, sprach er, meiner Ahndung zu folgen. Oder vielmehr ist es nicht Ahndung mehr, sondern wie das Hereinblitzen einer höheren, durch nichts vermittelten Ueberzeugung, deren Gründe ich auch nicht angeben kann, dem religiösen Glauben vergleichbar. Und doch bin ich durch Gründe darauf geführt worden. — Aber nein! Es waren weniger Gründe für die Sache, als wider ihr Gegentheil.

So wünsche ich doch auch diese von dir angegeben zu hören.

Du siehst wohl, ich bin mir noch sehr unklar, und beim Nachdenken darüber ist mir oft, als käme ich immer nur auf dasselbe zurück, wovon schon die Rede war. Doch will ich versuchen etwas darüber zu sagen.

Versuche nur, es gehe wie es wolle. Denn nicht der Strom der Worte, und die Gewandheit der Rede sind immer Zeugniß für die Tiefe der Erkenntniß, sondern viele sind nur deshalb in Redekünsten fertig, weil sie sich in Rücksicht auf den Stoff mit demjenigen begnügen, was von der Oberfläche abgeschöpft ist. Dagegen ist es ganz natürlich, daß der, welcher in der Tiefe sucht, im Finstern auf allerlei Hindernisse und Ecken stößt, bevor er das Licht des Innersten eröffnen kann. Deshalb sei also ganz unbesorgt.

Ich sehe, sprach er darauf, wir haben die Schönheit

durch alle Stufen und Richtungen der Erkenntniß gesucht, sie auch in jeder gefunden, sobald wir aber ihre Bedingungen nach der ursprünglichen Beschaffenheit dieser Erkenntnißkräfte untersuchten, uns jedesmal von der Unmöglichkeit derselben überzeugt. Dieses scheint mir zuerst zu beweisen, daß die Schönheit wirklich da sei, dann aber auch, daß ihr Grund nicht in der Beschaffenheit irgend eines einzelnen Erkenntnißvermögens liegen könne. Wenn ich aber nachdenke, wo er liegen möchte, so scheint es mir nun, er müsse über alle unsre Erkenntniß hinaus liegen, oder vielmehr der allgemeine Grund dieser Erkenntniß selbst sein. Nur wie sich eben dieser noch besonders als Grund der Schönheit gestalte, seh' ich nicht ein.

Hiemit scheinst du mir also auch deine erste Meinung von der Gestalt aufgegeben zu haben.

Doch wohl nicht. Denn alle unsre wirkliche Erkenntniß geht doch von der Wahrnehmung durch die Sinne aus, und wenn der Grund der Schönheit der allgemeine Gruud der Erkenntniß sein soll, so muß er auch wohl der sein, welcher dieser Wahrnehmung einen ganz eigenthümlichen, wahren und wesentlichen Inhalt giebt, da sie hingegen, als bloß einzelnes Vermögen der Erkenntniß nur unbeständigen Schein darbietet.

In der That, ich muß hier deinen Scharfsinn loben. Doch laß uns, hievon noch absehend, erst auf den Grund der Schönheit hinausgehen. Ein solcher Grund aller besonderen Arten von Erkenntniß wird doch wohl die höchste und vollkommenste Erkenntniß über-

haupt sein, das heißt, dasjenige, was in jeder Art nicht die Art, sondern was darin die Erkenntniß an und für sich ist?

Ohne Zweifel.

Diese Erkenntniß an und für sich, die wir auch das Wesen der Erkenntniß nennen können, wollen wir nun durch den Ausdruck der Idee bezeichnen.

Daran hindert nichts.

Durch diese Erkenntniß wird aber auch in den Dingen nicht das erkannt werden, worin sie der Wahrnehmung oder dem Verstande oder irgend einer besonderen Erkenntnißart angemessen und Gegenstände für dieselbe sind, sondern das, wodurch sie der wesentlichen Erkenntniß entsprechen, also wohl nichts anderes, als was auch ihr Wesen ist.

So scheint es mir.

Wenn also ihr, o Freunde, hierin mit uns übereinstimmt, wie es wohl nicht anders sein kann, so werdet ihr auch zugeben, daß der Gegenstand unserer Untersuchung ein ganz allgemeiner wird; denn nun kommt es offenbar darauf an, jener wesentlichen Erkenntniß selbst beizukommen, ihren Inhalt zu ergründen, und ihren Sitz in unserer Seele auszuspüren. Sie aber kann nicht allein das Wesen der Schönheit zu ihrem Gegenstande haben, sondern nur das Wesen aller Dinge überhaupt, und so gerathen wir hier in die allgemeinste und höchste Aufgabe des Denkens, von wo wir erst wieder würden herabsteigen müssen zum eigenthümlichen Wesen der Schönheit.

Ich bin begierig, rief Bernhard eilig aus, endlich dein eigenes System aus deinem Munde zu hören. Nun wirst du doch wohl genöthigt sein, etwas anderes an die Stelle dessen zu setzen, wovon ich ausging, und da es doch scheint, als würdest du auch das Wesen der Dinge durch das der Erkenntniß bestimmen, und also jenes aus dieser hervorbringen, so begreife ich nicht, wie du einen anderen Weg als den meinen gehn willst.

Was mein System betrifft, gab ich zur Antwort, so bitte ich dich auf dasselbe nicht so eifrig auszugehn, da ich fest gesonnen bin, bei dem Gegenstande, den wir uns einmal vorgesetzt haben, zu bleiben. Eine Unternehmung, die man einmal begonnen hat, muß man nicht so schnell wieder fahren lassen, und überhaupt ist es kein gutes Zeichen, wenn man beim Philosophiren nicht an einem besonderen Gegenstande genug hat, sondern sogleich, wie man etwas darin vorwärts gekommen ist, auf das Allgemeine überspringen muß. Denn das Allgemeine, für sich betrachtet, und ohne daß man das Besondere verfolgt und ausbildet, wird immer nur eine leere Form, welche die praktischen Menschen nicht mit Unrecht der Kraftlosigkeit und des Mangels der Anwendbarkeit beschuldigen.

Mich freut, was du sagst, sprach Erwin; ich bin so von dem Gedanken der Schönheit angezogen, ja hingerissen, daß es mich sehr kränken würde, wenn wir ihn jetzt verließen, und auf etwas anderes übergingen.

Und bist du auch dieser Meinung? wandte ich mich fragend an Anselm.

Ganz und gar, antwortete dieser, ja mir ist es durchaus nöthig, daß wir unseren Gegenstand nicht fahren lassen, indem ich durch deine Worte fast in Verwirrung gerathen bin. Denn obgleich du so ausführlich und hartnäckig alle meine Behauptungen bestritten hast, so drückst du selbst dich hingegen so aus, daß ich nicht einsehe, was du mit deiner allgemeinen Idee, welche doch zugleich die besondere Idee der Schönheit sein soll, anders wollen kannst, als was ich sagte, daß nämlich Gott selbst als das Muster auch die schönen Dinge schaffe.

Vielleicht, versetzt' ich, wirst du anders denken, wenn du mich weiter gehört hast. Und weil ihr denn doch alle nichts dagegen habt, so will ich euch nun offenbaren, wie mir die Schönheit erscheint, oder vielmehr wie sie mir erschienen ist. Denn eine Offenbarung habe ich euch mitzutheilen, die mir an eben dieser Stelle geworden ist, und die mir vieles erleuchtet, noch mehr aber nachzudenken gegeben hat, woran ich noch meine Kräfte mit aller Anstrengung übe, und vielleicht auch mein ganzes Leben hindurch üben werde. Wofern es euch aber unglaublich schiene, was ich euch zu erzählen habe, so muß ich euch bitten, euch vorläufig dem Glauben gefangen zu geben; mir selbst war es ja unglaublich, und ist es zum Theil noch so; je mehr ihr aber euch selbst darein verlieren werdet, desto glaublicher wird es euch werden.

Du machst uns alle höchst begierig, sagte darauf Bernhard, die Sache selbst, die du mit einer so unge-

wöhnlichen Feierlichkeit einleitest, von dir zu vernehmen. Noch zweifle ich, ob du von einer Begebenheit deiner Einbildung sprichst, oder ob du in eine poetische Erfindung deine wahre Meinung einhüllen willst.

Laß uns, sprach ich, dies jetzt übergehn, und mich zur Sache kommen. In diesem Thale saß ich neulich, mitten in dem Gebüsche, welches den Quell dieses Baches umhüllt, mit meiner ganzen Seele so tief versunken in Betrachtungen und Zweifel über die Gegenstände, von welchen wir jetzt sprachen, an die sich immer höhere und höhere anknüpften, daß mir nicht bloß alle übrigen Gedanken, sondern selbst die Gegenstände, welche diese freundliche Gegend den Sinnen darbietet, ganz entschwanden. In diesem Zustande, der eine Verzückung, oder ihr sehr nahe sein mochte, glaubte ich meinen Blick aufzuschlagen, und vor mir eine halb verhüllte Gestalt zu erblicken, die mir zwar bekannt schien, aber durch ihre unglaubliche Schönheit, und einen milden Schein, der sie von allen Seiten umfloß, etwas höheres, ja mehr göttliches als menschliches verrieth. Und jetzt wieder, da ich mich durch meine Rede selbst recht lebhaft daran erinnere, fühle ich, daß mich jenes süße und doch gewaltige Grauen beschleicht, welches mich auch damals ergriff, und indem ich von dem, was ich seit jenem Tage beständig in mir herumtrug, nun zum ersten Male laut spreche, ist mir wie dem, der aus einem Traume durch einen von ihm selbst ausgesprochenen Laut erweckt wird. Als ich nun dies Gesicht erblickt hatte, sprach ich zu der Gestalt, oder glaubte zu sprechen: Du Botin des Him-

mels (denn dieses am meisten noch scheinst du mir zu sein) kommst du, mich aus der Verwirrung des Strebens und Suchens zu erlösen, oder mich abzuhalten von dem vielleicht für uns verlorenen Paradiese, wonach ich mich sehne, und mich zurückzuweisen in die Grenzen menschlicher Beschränktheit? — Sanft lächelnd, und leise das Haupt vorbeugend, sagte jene darauf: Es ist dir aufgegangen in deinem Traume, und du hast den Eingang gefunden. — Wie kann ich ihn gefunden haben, versetzt' ich, da ich ihn immer noch nicht erkenne? — Ich erscheine dir, sprach sie, um ihn dir kenntlich zu machen. Du mußt aber wissen, daß es hiemit so zugeht, wie du gewiß oft in den Mährchen gelesen oder gehört hast, daß auf die Berührung irgend einer Stelle in einem Felsen oder einer Höhle eine dienstbare Zaubermacht plötzlich ein ganz unbekanntes Reich der Herrlichkeit aufschließt. — Und indem ich mich schon umsah, welchen der Gegenstände um mich her ich unbewußt so wirksam berührt haben könnte, setzte sie hinzu: Nun bin ich freilich weder ein dienstbarer Geist, noch war diese Berührung körperlich, sondern in deiner Seele mußt du den Fleck getroffen haben, den so wenige das ganze Leben hindurch berühren, und wo sich die Wurzel derselben aus dem Boden der ursprünglichen Welt in die gegenwärtige verbreitet. — Als ich darauf meinen Blick wieder in mein Inneres richtete, um dort jene Stelle zu suchen, glaubte ich zuerst ein überschwengliches Licht aufgehn zu sehn, und von der Gestalt in dasselbe hineingeführt zu werden. Was ich aber dort wahr-

nahm (denn nicht kann ich sagen, ob ich sah, oder auf andere Weise belehrt ward) darf ich euch nicht sagen, bis ich euch selbst an jenen Ort in eueren Seelen geführt habe; denn der Weihe bedarf es bei diesen, wie bei allen anderen Geheimnissen. Nur etwas ganz allgemeines davon kann ich euch für jetzt eröffnen. Es ist nämlich, dies ward mir kund, eine Welt des Wesens, deren Ort weder auf der Erde ist, noch selbst im Himmel, sondern vielleicht derselbe überhimmlische, dessen der göttliche Platon gedenkt. In jener Welt nun ist kein Wechsel des Guten und Bösen, Vollkommenen und Unvollkommenen, Unsterblichen und Sterblichen, vielmehr ist daselbst dies alles Eins, und zwar nichts anderes, als die vollkommene Gottheit selbst, welche dort mit ewiger und reiner Freiheit das sie umgebende Weltall hervorbringt. Indem aber ihre Thätigkeit allvollendend ist, und also ihre ganze Möglichkeit erfüllt, ist das All, welches sie schafft, ihr auch von Anfang an als ein Vollkommenes gegenwärtig, und erhält sich durch seine eigene Nothwendigkeit, in welcher die Gottheit eben so nothwendig gleichsam als im Besitze ihrer eigenen Schöpfung selig ruht. In dem Mittelpunkte des All wohnet sie also, die sich selbst erleuchtende Gottheit, und ergießt nach allen Richtungen ununterbrochen das Licht ihrer allmächtigen Schöpfungskraft auf so wunderbare Weise, daß sich dasselbe zwar aus dem Mittelpunkt als die zusammenhangende Ausdehnung desselben allerfüllend entwickelt, aber zugleich auch in einfachen Strahlen ausströmt, die das Erschaffene mit dem ganzen einfachen

Wesen des Innersten durchdringen. Denn nirgend ist dort ein todtes Ziel und gleichsam ein Absatz der schaffenden Thätigkeit, worin sie sich selbst ausgelöscht hätte, und durch ein starres Dasein begrenzt würde; sondern alles Erschaffene ist zugleich selbst schaffend, ja nichts anderes, als das ursprüngliche Wesen, welches seine ganze Urkraft darin überall wiederholt. Das Sein der Dinge kann also dort nicht das endliche Ziel der Schöpfung sein, da es vielmehr von Ursprung an, und in seiner ganzen Vollkommenheit schon in Gott selbst gegenwärtig ist. Eben so kehrt es also auch, und immer nur als ganz dasselbe mit der schaffenden Kraft, in den einzelnen erschaffenen und doch vollkommenen Wesen wieder. Wir freilich, die wir keine anderen, als die erst im Werden begriffenen Eigenschaften und Thätigkeiten der Dinge kennen, würden uns die vollkommenen Wesen, die jenes Weltall bilden, nicht anders als durch das Gegentheil der Wirklichkeit als eigenschaftlose bezeichnen können; aber an und für sich ist jedes von ihnen voll von der ganzen lebendigen Gottheit, und in jedem ist diese gegenwärtig. Dennoch sind sie zugleich das Geschaffene und bilden die geschaffne Welt. Darum, stets nach dem inneren Lichte der Gottheit hingewandt, schlingen sie sich in den harmonischen und sich selbst vollendenden Umschwüngen des aus dem Innersten sich ausbreitenden Zusammenhanges ewig um dasselbe, und saugen aus demselben ihr eigenes Licht, welches kein anderes ist als das göttliche. Nicht ausgelöscht aber, noch geschwächt ist darum ihre Besonder-

heit in dem allgemeinen Wesen Gottes, denn sie sind von ihm hervorgebracht, und in ihm gegenwärtig in allen Abstufungen und aller Mannigfaltigkeit ihres Daseins. Eben deshalb haben sie zwar alle ihre Einheit in Gott, und sind etwas Wesentliches nur durch diese, aber als besondere und wirkliche, wenn gleich göttliche, Dinge stehn sie mit jenem ihrem Mittelpunkte in wesentlichen Verhältnissen. Diese Verhältnisse, in so fern durch sie die Einzelwesen in die Gottheit aufgenommen werden, bilden Einheiten, deren jede, weil sie alle Dinge, wiewohl von einem eigenthümlichen Standpunkte aus, betrifft, für sich ein ganzes Weltall umschlingt. In so fern aber eben diese Verhältnisse die Einzelwesen selbst in ihrem Dasein bestimmen, sind sie zugleich die göttlichen Eigenschaften derselben, welche jenen Einheiten vollkommen entsprechen. Jede Eigenschaft und jede Einheit, unter welche sich hienieden die Dinge theilweise versammeln, ist also dort die ganze Welt selbst, und diese Einheiten, deren jede für sich das All ist, nennen wir eben die urwesentlichen, allkräftigen, und zugleich in aller Wirklichkeit des Daseins lebendigen Ideen. Eine solche Idee ist nun auch die Schönheit, die eben darin besteht, daß die besonderen Beschaffenheiten der Dinge nicht bloß das Einzelne und Zeitliche sind, als welches sie uns erscheinen, sondern zugleich in allen ihren Theilen die Offenbarungen des vollkommenen Wesens der Gottheit in seiner Besonderheit und Wirklichkeit. Sie pflanzt also den Dingen, selbst in ihrer Besonderheit, ein ursprünglich göttliches und ewiges Leben in seiner

ganzen Vollendung ein, und theilt jedem von ihnen in allen seinen Theilen die Ewigkeit Gottes mit. Was wir aber in unserer Welt Schönheit nennen, ist eben die Erscheinung jener ursprünglichen Ide e. — Indem ich nun zu dieser Erkenntniß gelangte, fühlte ich mich noch immer so in dem Boden der gegenwärtigen Welt haften, daß ich, für diese besorgt, die Gestalt fragte, wie ich den Abglanz der ewigen Schönheit, der in diese Welt herüberstrahlt, erkennen solle, und welchen Weg doch jenes Licht zu uns nehmen möge. Denn obwohl, sprach ich, wir hier viele Dinge für schön halten, und sogar oft unter uns Streit und Zank über die Gründe dieses Dafürhaltens entsteht, so weiß ich doch keinen, der mir eine sichere Lehre für die Erkenntniß derselben aufgestellt hätte. Am ersten mögen noch manche Künstler selbst einen Blick in dieses Land gethan haben; so scheint es mir, als müßte der Garten der Poesie, den uns Tieck so herrlich darstellt, wenigstens an den Grenzen desselben liegen, wo uns nicht gar der weise Dichter die fremden Gegenstände selbst nur durch seine Bilder, wie in einem Spiegel, näher rücken wollte. Wenigstens verrathen dort Bäume und Blumen, ja die Himmelsbläue, durch ihren Gesang, daß sie von höherem Leben, als wir darin zu denken gewohnt sind, angefüllt erscheinen. — Den Weg, sprach jene, den du suchest, kann dir niemand zeigen, als du selbst; und wem in einem halben Traume, wie dir jetzt, das Wahre aufging, der ist doppelt verpflichtet, sich selbst zur vollen Klarheit herauszuarbeiten; ist dir aber dieses gelungen,

so wirst du auch von selbst die Welt des Wesens um dich her schauen und dich überzeugen, daß ihre Offenbarung immer da war, und nur nicht von dir erkannt werden konnte. — Also wäre das, fragt' ich, nur noch ein Traum, was ich eben durch dich wahrgenommen habe? — Ein Traum, sagte sie, und dann erst bist du erwacht, wenn du die Welt um dich her von dem wahren Licht erleuchtet siehst, und dich selbst in der wahren Welt wiederfindest. — Und damit war es, als sähe mich die Gestalt, noch einmal freundlich das Haupt neigend, an, und als zerflösse mir sodann die Erscheinung; ich sah wieder frei in die um mich befindliche Gegend, und alles war, wie es zuvor gewesen war, nur daß mich seitdem noch dringender als zuvor der Trieb anspornt, den Weg wieder zu finden, den ich damals nicht unglücklich betreten hatte.

Nach einer kurzen Weile des allgemeinen Schweigens, das meiner Erzählung gefolgt war, sprach Erwin: Ich gestehe dir, o würdiger Freund, daß ich mich nun wirklich sehr betroffen fühle, die andere Welt, deren ich neulich fast vorwitzig erwähnte, wirklich und auf solche Weise in die gegenwärtige hereintreten zu sehn. Mit deiner Erzählung, deren Inhalt mir zu heilig ist, als das ich nach der buchstäblichen Wahrheit fragen sollte, mög' es beschaffen sein, wie es wolle, so glaube ich doch ihren Sinn nicht unrecht zu verstehen, wenn ich sage, danach sei die Welt des Schönen von der unsrigen ganz abgeschieden, und habe gar keinen Berührungspunkt mit ihr. Deswegen war auch wohl eine ausdrück-

liche Offenbarung durch den Willen eines höheren Wesens nöthig, um uns nur einen Blick in jenes Gebiet zu verschaffen, da es schlechterdings keine Brücke von uns dorthin, die wir selbst betreten könnten, zu geben scheint. Und dennoch, wenn wir den Eingang dazu in uns selbst suchen sollen, wenn doch irgend etwas von Schönheit von daher zu uns übergehn soll, muß auch ein Zusammenhang zwischen beiden nothwendig statt finden. Dieser Widerspruch bringt mich auf eine Vermuthung, die mich fast erschreckt, und die ich nur schüchtern auszusprechen wage.

Scheue dich nicht, sagt' ich, darauf, denn das Nachdenken, das du auf die Erzählung bezeigst, läßt nichts unüberlegtes erwarten.

Sie gründet sich darauf, sprach er, daß jenes Bild einer göttlichen Welt nur ein Traum genannt wurde. Freilich konnte damit auch gemeint sein, daß sie nur noch im Traume wahrgenommen werde, nach dem Zustande des Wahrnehmenden, und diese Bedeutung des Ausdrucks liegt sehr nahe. Aber könnte dies nicht auch bedeuten, jene ganze Welt, wie sie selbst geschildert wurde, sei an sich nur ein Traum von der wahren, und diese könne nur, wenn wir es dahin gebracht haben, unsere gegenwärtige darein zu verwandeln, als etwas an sich bestehendes gedacht werden?

Du scheinst mir zu freveln, fiel Bernhard ein. Die dargestellte Welt ist ohne Zweifel die der Ideale, die wir in der unsrigen wirklich machen sollen; jene aber muß das Erste und Ursprünglichste sein; denn dies wird vor-

ausgesetzt, wenn darauf ein ursprüngliches Gebot, sie wirklich zu machen, gegründet sein soll.

Es ist auch, setzte noch Anselm hinzu, bloß sein Hang zur sinnlichen Darstellung des Schönen, der ihn zu einer solchen Vermuthung verleitet. Selbst die Ideen sollen ihm nicht mehr etwas an sich bestehendes sein, sondern erst dadurch zur Wirklichkeit gelangen, daß sie in der Gestalt der einzelnen zeitlichen Dinge wahrgenommen werden.

Ich leide nicht, versetzt' ich darauf, wie ich es auch früher nicht litt, daß ihr mir den armen Erwin so blindlings angreift, ohne recht in seine Gedanken einzugehn. Bedenklich bleibt das immer, was er eben bemerkt hat. Auf jeden Fall sind wir aber auch, wie ihr hörtet, angewiesen, das hellere Licht in uns selbst zu suchen, und wenn wir dies recht sorgfältig unternehmen, so muß sich zeigen, ob er Recht hat. Denn dabei können wir nicht umhin, von der gegenwärtigen Welt und unserer Erkenntniß derselben anzufangen. Ich dächte demnach, wir folgten jenem Aufrufe, der an mich erging, auf der Stelle; dies allein kann dahin führen, unsern Erwin zu bestätigen oder zu widerlegen.

Nichts kann uns willkommener sein, sprach Anselm. Und zwar wirst du mit Erwin wenigstens die Sache einleiten müssen, da Bernhard und ich in unserem Gespräche von neulich schon das unsrige gethan zu haben glauben.

Laß uns denn, wandt' ich mich an Erwin', muthig vortreten, und das schöne Vorrecht die Bahn zu bre-

chen, welches die Freunde so willig uns zugestehn, nicht von uns stoßen. Nun ist uns doch wohl nicht abzustreiten, daß wir in der That von Anfang an das Schöne in uns selbst, und in unserer eigenen, wirklichen Erkenntniß gesucht haben?

Das können wir behaupten, sprach er, daß wir mit Recht das Schöne in unserer Erkenntniß suchten, und zwar in der besonderen Art, wie es sich darin darstellte; auch daß wir genöthigt waren, die Eigenschaften der Dinge für den Begriff so anzusehen, als ob sie auch der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen könnten. Aber dies gelang uns eben nicht wegen der Gegensätze, in welchen die verschiedenen Erkenntnißarten selbst mit einander standen.

Worin aber, lieber Erwin, bestanden diese Gegensätze, und warum machten sie uns die Vollendung des Schönen unmöglich? Lagen sie nicht darin, daß die Mannigfaltigkeit in der äußeren Erscheinung der Einheit in unserem Erkennen widersprach, und darum jenes Wechselverhältniß des Begriffs und der Wahrnehmung entstand, welche zuletzt nur durch das Band der Zweckmäßigkeit zu vereinigen waren, wodurch aber die Schönheit selbst aufgehoben wurde?

Eben darin lag der Fehler, ohne Zweifel.

Würdest du nun die Mannigfaltigkeit, in welcher die Dinge uns erscheinen, ihr Wesentliches nennen?

Gewiß nicht, sondern ihr Zufälliges, da sie beständig wechselt und unendlichen Einflüssen unterworfen ist.

Das Wesentliche also läge denn wohl in dem, was

die Einheit unseres Erkennens an den Dingen zum Gegenstande hat? Ich meine nämlich nicht die leere Form des Begriffs, sondern wie ich neulich schon dir zeigte, den Begriff der ganz in dem Dinge ist.

Freilich halte ich diesen für das Wesentliche.

Nun haben wir doch vernommen, das es eine Welt des Schönen giebt, in welcher das schaffende Wesen Gottes sich selbst vollständig in der Erscheinung der Dinge offenbart, so das diese zugleich ganz Erscheinung und ganz Wesen ist.

Das hast du uns eröffnet.

Das Wesen eines jeden Dinges kann also nur dann in seiner Erscheinung ganz gegenwärtig sein, wenn dasselbe zugleich das Wesen Gottes ist. Nicht wahr?

Dies seh' ich noch nicht ganz ein.

So bedenke nur, daß das Wesen eines Dinges nicht die Zufälligkeiten seiner Erscheinung bestimmen kann, welche doch mit in dem schönen Dinge, als einem sinnlich wahrgenommenen, erkannt werden müssen; vielmehr ist es eben deshalb ein zeitliches Ding, weil es diesen Zufälligkeiten unterworfen ist, und darum sondert sich der Begriff von der Erscheinung ab.

Ich bedenke dies wohl und geb' es zu.

Dagegen bestimmt doch wohl Gott jede Zufälligkeit der Erscheinung eben so sicher als das Wesen des Dinges selbst?

Es wäre lächerlich das Gegentheil anzunehmen.

Und nun, um das Wesen des Dinges zu bestimmen, braucht Gott dazu nur einen Theil seines eigenen Wesens,

Wesens, oder ist es ihm einerlei, ob er eine ganze Welt oder ein einzelnes Ding schafft, und ist er nicht überall und in jedem Einzelnen mit seiner ganzen Allmacht gegenwärtig?

Ohne Zweifel ist das letzte das Richtige.

Folglich ist überall, wo das Wesen eines Dinges ganz in Erscheinung übergeht, auch das Wesen Gottes gegenwärtig. Nicht so?

Jetzt leuchtet es mir ein?

Und diese Einheit des Wesens und der Erscheinung in der Erscheinung, wenn sie zur Wahrnehmung kommt, ist die Schönheit. Diese ist also eine Offenbarung Gottes in der wesentlichen Erscheinung der Dinge.

Das muß sie sein.

Giebt es aber eine Offenbarung für jemand anders als für den Erkennenden; doch wohl eben so wenig als die Erscheinung Erscheinung wäre, wenn sie nicht irgend einem erschiene?

Nein, sie muß erkannt werden. Und ich sehe auch schon was du sagen willst, nämlich daß wir das Schöne durch eine besondere Erkenntnißart erkennen müssen. Aber könnte denn Gott diese schönen Dinge nicht bloß um ihrer selbst willen und für sich selbst hervorbringen, ohne daß sie deswegen von irgend jemand erkannt würden?

Nun, so sieh' es einmal anders an. Die Schönheit ist, wie wir sagten, eine Idee, die für sich ein ganzes Weltall bildet. In dieser geschilderten Welt der Schönheit ist doch wohl alles schön, denn ohne Gott ist nichts und er ist doch darin überall gegenwärtig?

So muß es sein.

Werden also wohl bloß die Dinge, die wir körperliche nennen, dort schön sein, und nicht auch die Erkenntniß des Erkennenden?

Auch diese.

Worin wird denn nun die Schönheit dieser bestehen?

Darin, daß die Erkenntniß in der Wahrnehmung des Mannigfaltigen zugleich das Wesen und die Einheit erkennt, daß also auch in ihr selbst diese Wahrnehmung und ihre eigne Einheit ganz Eins und dasselbe ist, und zwar in der Wahrnehmung und durch dieselbe.

Ganz richtig, mein geliebter Erwin. Eine solche Erkenntniß also wird es sein, wodurch uns das Schöne offenbart wird. Diese werden wir in uns erzeugen und lebendig machen müssen, wenn wir den Eingang zur Welt der Schönheit finden wollen, der uns vorher angedeutet wurde. Jedoch erst aus der Ferne sehen wir ihn, und genau können wir den Weg dahin noch nicht unterscheiden. Wird es nun nicht etwa schicklich sein, daß wir uns jenes unser Ziel recht deutlich einprägen, damit wir es nicht aus den Augen verlieren, wenn wir streben, wirklich dahin zu gelangen?

Sehr heilsam wird uns dieses sein, sprach darauf Erwin mit erhöhter Lebhaftigkeit, und ein heitres und fröhliches Geschäft, zumal für mich, der ich nun gewiß wegen meiner allerersten Behauptungen werde gerechtfertigt werden. Denn wenn ich gleich nicht von mir rühmen kann, daß ich gleich anfangs diese Gedanken,

die du uns entwickelt hast, mit meinen Aussagen verbunden hätte, so haben sie diesen doch dunkel zum Grunde gelegen. Und noch jetzt ist mir zu Muthe, als wäre es zu kühn, dies auszusprechen, und grade heraus zu sagen, daß grade in der Oberfläche und äußeren Erscheinung der Dinge die Gottheit selbst in aller ihrer Herrlichkeit sich vor uns offenbaren soll. Dennoch fühle ich wohl, daß nur dadurch jenes überschwengliche Sehnen gestillt werden kann, welches wir die Liebe zum Schönen nennen, und nur daraus jene selige und vollkommene Befriedigung hervorgehn, welche uns nicht bloß unendlichen Genuß, sondern alles, alles mit Einem Male in dem Schönen als gegenwärtig finden läßt. In diese Fälle war ich oft versunken beim Anblicke des Schönen, und so lange ich darauf hin sah und ganz Eins wurde mit dem Gegenstande, fühlte ich mich auch im allumfassenden Besitze einer ganzen Welt, und es war mir, als dränge der Himmel Gottes mit aller seiner Herrlichkeit durch das Schöne in mein Gemüth ein. Sobald ich aber anfing, mir diese Wirkungen erklären zu wollen, so gerieth ich in das Mangelhafte und Unvollständige, und zuletzt blieb mir immer nur die äußere Gestalt als das einzige gewisse und der unleugbare sichtbare Sitz der Schönheit übrig.

Es lag also, versetzte ich, nur daran, daß du erklären wolltest, nämlich was wir gewöhnlich erklären nennen, durch Vergleichung mit dem, was uns schon vermittelst der gemeinen Erfahrung bekannt ist. Hier aber ist uns nichts bekannt, sondern es wird uns alles

erst bekannt gemacht oder offenbart durch das Schöne selbst; vor dem Anblick desselben wußten und erkannten und sahen wir nichts, was nämlich zu jener Welt der Schönheit gehört, denn diese ist ja selbst das ganze Weltall, und nichts kann in so fern außer ihr sein; womit sollten wir es also vergleichen? Darum wird dich auch das Grübeln, warum das göttliche Wesen so ganz in Erscheinung übergehe, nur verwirren, wenn du es nach den Gesetzen der gemeinen Erscheinung anstellst, wie wir neulich thaten. Gehst du aber von dem Wesen Gottes selbst aus, so wirst du sogleich erkennen, daß dieses vollständig in jedem Besonderen erscheinen muß, und nicht mit der Mangelhaftigkeit, welche wir überall in der Erscheinung dieser gemeinen Welt finden, die wir immer erst durch das Allgemeine und Wesentliche im Begriff zur Vollständigkeit zu bringen uns bestreben müssen.

Darum sprach er, müssen wir uns also auch gewöhnen, das Schöne, wo wir es erblicken, nicht in die Beziehungen unsrer in sich selbst getrennten gewöhnlichen Erkenntniß zu verwickeln, sondern uns ganz und gar in dasselbe versenken und unsere ganze Erkenntniß gleichsam darein aufgehen lassen. Und wenn diese wirklich so, wie du sagtest, beschaffen ist, so wird auch in jeder Anschauung eines einzelnen schönen Dinges ihre ganze Einheit enthalten sein.

Vortrefflich, sprach ich, siehst du ein, wie ich es meinte. Um mich aber völlig zu überzeugen, daß du den wahren Standpunkt erreicht hast, sage mir, wodurch

sich derselbe nach deiner Meinung von Anselms Vorstellungsart unterscheidet.

Soweit ich es zu übersehn vermag, gab er zur Antwort, liegt es darin, daß Anselm die schönen Dinge bloß als Abbildungen gewisser göttlicher Muster ansah, und also den Zwiespalt zwischen beiden Seiten, den wir immer im gemeinen Erkennen fanden, unaufgelöst ließ; nun aber erscheint uns in dem Schönen das göttliche Wesen selbst gegenwärtig, und es wird im vollsten Sinne wahr, daß uns durch die Schönheit eine andere Welt in unsere gegenwärtige hereintritt, oder daß sich vielmehr diese in die andere und vollkommnere verwandelt.

So ist es denn auch in der That, sagt' ich, und ihr alle, lieben Freunde, werdet nun wohl einsehn, wie aus diesem ersteren und ursprünglichen Wunder der Schönheit alle übrigen Wunder hervorgehn, die uns beim Anblick des Schönen in Verwirrung setzen, sobald wir ihn nach den Gesetzen des zeitlichen Daseins entwickeln wollen. Niemand frage darum, wie es zugehe, daß in einem einzelnen und besonderen Dinge die ganze allumfassende Gottheit erscheinen könne. Es giebt darauf keine andere Antwort, als durch Gott und sein allgegenwärtiges Dasein. Dieses eben bildet die göttliche Welt, die in sich selbst vollkommen abgeschlossen und gleichsam gerundet, an jedem Punkte das ganze Wesen in sich enthält. Außerhalb derselben aber liegt die gemeine und zeitliche Welt, von welcher aus, wie von einem falschen Standpunkte, wir nur schief in jene göttlichen Verhältnisse hineinsehn, und deshalb immer eine unendliche

und nie auszufüllende Kluft zwischen dem Einen und der mannigfaltigen Erscheinung erblicken, die wir durch die endlose Abmühung unseres Verstandes vergeblich auszufüllen streben. Vor denen nun welche sich ganz in diese schräge Ansicht verlieren, muß der lebendige Umschwung des Vollkommenen, der mit jenen gradlinigen und winkligen Verhältnissen nichts zu thun hat, glatt und fast ohne Berührung vorbeigehen; wer aber einigermaßen fähig ist, die Enden dieser Beziehungen, die wir gewöhnlich nur in ihrem bloßen Uebergange in einander auffassen, in ihrer Einheit wahrzunehmen, den ergreift auch der runde Umkreis, und er wird mit in die selige Vollendung der Beschauung des Schönen hineingezogen. Berühren aber müssen wir uns, auch im gemeinen Leben, mit diesem Umkreise allenthalben, da er ja durch alle wirklichen Erscheinungen der Dinge hinläuft. Und zwar muß diese Berührung nothwendig da statt finden, wo die Erkenntniß sich ganz in die einzelne Erscheinung versenkt, welches, wie wir schon neulich bemerkten, in der sinnlichen Anschauung geschieht. In dieser ist schon an sich selbst, bei aller Besonderheit eine gewisse Vollständigkeit enthalten, und das Gemüth fühlt sich durch sie wenigstens für den Augenblick ganz angefüllt und befriedigt. Darum wird durch sie, wenn sie auf einen angenehmen Gegenstand fällt, die Seele zuerst tiefer gleichsam in die Dinge hineingelockt, und das ist der Grund, warum so viele sich einbilden, die Annehmlichkeit bestimme die Schönheit, oder wenigstens lasse sich diese bloß in sinnlicher Empfindung genießen. Ist

aber die Erscheinung, welche die Anschauung an sich zog, eine wahrhaft schöne, so entwickelt sich aus ihr plötzlich wie aus einem Keime jene ganze vollkommene Welt, die in jedem Punkte des Umkreises vollständig enthalten ist, und das innerste Licht des Mittelpunktes scheint in seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit daraus hervor. Beides ist also auf eine unbegreifliche und, wie ich schon sagte, wahrhaft wunderbare Weise in der schönen Erscheinung nicht bloß vereinigt, sondern gänzlich Eins und dasselbe, die ursprüngliche und ewige Einheit der Idee und die Mannigfaltigkeit und Besonderheit des endlichen Dinges. Beider Eigenschaften muß es in sich auf das vollkommenste vereinigen, ohne dies kann es nicht schön sein. Darum ist es die innigste Versöhnung des Zeitlichen mit der Gottheit, indem die Erscheinung selbst als die Gegenwart Gottes erkannt wird, und unmittelbar leuchtet uns dadurch ein, daß alles was uns umgiebt, nichts anders als die wirklich erscheinende Gottheit sei. Wir selbst also werden dadurch zur Gemeinschaft jener Welt des göttlichen Daseins erhoben, und genießen im Einzelnen und in der Gegenwart das Allgemeine und Ewige. Hiernach wird sich nun leicht entwickeln lassen, was für Eigenschaften die Erscheinung, die wir schön nennen, wird haben müssen, und wollen wir nicht noch ein wenig dabe iverweilen, um sie uns recht tief einzuprägen?

Vor allen Dingen, sprach Erwin, wenn es dir gefällt!

Nun, daß sie Erscheinung sein muß, ist ausgemacht, und was nicht auf irgend eine Art erscheint, wie

der bloße Begriff, im Verhältniß gegen das Mannigfaltige gedacht, nicht erscheint, kann nie schön sein. Nicht wahr?

Keinesweges, erwiedert' er. Auch sagt man ja, wie ich sonst schon gehört habe, das Wort schön sei vom Scheinen abzuleiten.

Das mag auch wahr sein. Diese Erscheinung aber dürfen wir nicht so betrachten, wie die bloß mannigfaltige, gemeine; vielmehr ist sie wohl höher als selbst das Verhältniß dieser und des Begriffes zu einander?

Gewiß höher, denn der Begriff ist ja schon ganz darin enthalten.

Es kann uns also nicht mehr wundern, daß durch die Schönheit das Höchste und Herrlichste in dem, was wir gewöhnlich bloß für die Oberfläche der Dinge halten, erscheinen soll?

Nein, ich bin darüber nun ganz beruhigt; denn wenn es nicht grade diese scheinbare Oberfläche wäre, worin das Wesen erschiene, so würd' es immer noch mit dieser im Widerstreite sein, und dann könnt' es auch nicht ganz erscheinen.

Gut! Begriff und Erscheinung sind also hier ganz Eins und dasselbe.

So ist es.

Indessen können wir doch dieses Ganze immer von zwei verschiedenen Seiten betrachten, indem wir nämlich entweder den Begriff voraussetzen, und darauf die ganze Erscheinung beziehn, oder die Erscheinung, und in ihr den ganzen Begriff gegenwärtig finden. Nicht wahr?

Es scheint so; nur weiß ich nicht, wie wir einen

solchen Begriff erkennen, da wir ihn doch nicht als Einheit aus dem Mannigfaltigen abziehn dürfen.

Laß für jetzt dieses, denn es erfordert mehr Umwege, als wir jetzt machen dürfen; doch sieh zu, ob wir in dem ersten die Schönheit finden, oder welchem Namen dir sonst jener Standpunkt angemessen scheint.

Die Schönheit, denk' ich, liegt nicht im Begriffe, sondern in der Erscheinung. Der Begriff aber, auf den diese ganz bezogen werden kann, scheint mir am meisten jener Baumgartenschen Vollkommenheit zu gleichen.

Gut; so sei dies die Vollkommenheit der Dinge, und etwas anderes als die Schönheit. In so fern aber, wie wir vorher bemerkten, der Begriff, den die Erscheinung ganz ausfüllt, immer zugleich der göttliche Begriff sein muß, können wir diese Eigenschaft der Dinge, wodurch sie in sich selbst dem göttlichen Begriffe angemessen sind, auch ihre Wahrheit nennen. Denn nur wie sie für Gott wahrhaft sind, können sie in sich vollkommen sein.

Aber wie, sprach er, unterscheidet sich nun die Wahrheit von der Schönheit, welche ja auch darin besteht, daß das Erscheinende ganz den Begriff erfüllt?

Erinnerst du dich nicht, fragt' ich ihn, daß sich im Schönen der Begriff und die Erscheinung so durchdrungen hatten, daß der Begriff selbst zur Erscheinung, oder zu dem, was wir sonst den Stoff der Erscheinung nennen, geworden war? Die Schönheit also erkennen wir, indem wir das Ganze als Erscheinung wahrnehmen;

um aber die Wahrheit einzusehn, muß das einzelne Ding auf seinen Begriff bezogen, oder dieser für sich und nicht bloß als erscheinend in ihm erkannt werden, wie er zugleich der göttliche Begriff ist.

So kommt es denn, versetzt' er, bloß darauf an, daß für die Wahrheit der Begriff von dem besonderen Dinge getrennt oder unterschieden werde.

Für jetzt, sagt' ich, magst du dich hiebei beruhigen. Denn was aus dieser Unterscheidung weiter entstehe, und durch welche Arten der Erkenntniß nun Wahrheit, durch welche Schönheit, oder ob vielleicht beide, ja auch alle die anderen Ideen durch eben dieselbe, nur auf verschiedene Weisen, erkannt werden, auf dergleichen weitgreifende Untersuchungen dürfen wir uns heute nicht einlassen. Nur das halte fest, daß jene vollständige Durchdringung des Begriffs und der Erscheinung, welche selbst erscheint, und wobei wir eben deshalb von aller Vergleichung des Begriffes mit dem einzelnen Dinge absehn, die Schönheit ist, diese aber nicht sein kann, ohne daß sich darin die Einheit des göttlichen Wesens erscheinend offenbare.

Wohl erinnere ich mich immer hieran, und bin überzeugt davon.

Wenn wir nun aber, fuhr ich fort, auf die vollkommene Durchdringung des Begriffes und des Besonderen hinblicken, worin wir nichts unterscheiden, ist es nicht einseitig verfahren, dieses Gemeinsame aus beiden bloß als Erscheinung, und also auch bloß als Schönheit anzusehn?

Es scheint, versetzt' er, daß dieses Gemeinsame, wie es bloß Erscheinung ist, eben so gut auch bloßes Wesen oder Göttlichkeit sein müsse.

Ganz gewiß, sagt' ich, muß es so sein. Kannst du dir jene göttliche Welt, von welcher wir jetzt sprechen, anders denken, als so, daß die einzelnen Dinge als solche ganz im göttlichen Wesen enthalten seien, und in ihrem ganzen Dasein an seiner Vollkommenheit Theil haben?

Nein, in der That nicht anders.

Dieses aber ist doch wohl zu unterscheiden von der Schönheit, wo der göttliche Begriff ganz Erscheinung geworden war. Denn hier ist grade das Gegentheil davon, indem die einzelnen Dinge nichts sind, als was sie in Gott sind. Wie sie nun dadurch aller ihrer Bedürftigkeit und Unzulänglichkeit entnommen, und ihre Begriffe in dem göttlichen ganz sich selbst genügend werden, darüber wäre wohl viel zu denken; nur das aber sage mir, ob nicht ein solcher Zustand, in welchem sie so an dem Wesen Gottes Theil haben, ein Zustand der Seligkeit zu nennen ist?

Ohne Zweifel; und es wäre also wiederum auch die Seligkeit von der Schönheit unterschieden.

Für unseren Zweck, sagt' ich, wollen wir also diesen Unterschied so fassen, wenn wir uns gleich bescheiden müssen, noch gar nicht weiter zu wissen, was er eigentlich bedeute und in sich enthalte. Wenn nun aber die einzelnen, wirklichen Dinge von Anfang in dem göttlichen Wesen waren, und doch zugleich als wirklich für

sich sein, und von diesem Wesen unterschieden werden sollen, müssen sie dann nicht durch die Schöpfungskraft Gottes aus ihm hervorgegangen sein?

Allerdings, versetzt' er, und dieser Standpunkt scheint mir dem der Wahrheit zu entsprechen.

Du triffst es. Wenn aber Gott die Dinge schuf, und zwar als solche, die seinen Begriff in sich tragen sollten, so schuf er sie doch wohl ganz durch seinen Willen und nach seinem göttlichen Gedanken? Und was dem Willen und dem Gedanken Gottes gemäß hervorgebracht ist, das ist doch wohl gut zu nennen?

Dafür, sprach er, sollte man dieses Wort allein bewahren; und so entwickelt sich denn vor uns die göttliche Welt, in welcher die Dinge nach verschiedenen Betrachtungen, und doch zugleich und durch eben dasselbe, gut und selig und wahr und schön sind.

Dieses eben dasselbe nun, lieber Erwin, ist doch nichts anders als die Einheit des Wesens und Daseins, und das, worin diese beiden Eins sind, nannten wir doch die Idee?

Ja.

Wir haben also nun vier Ideen, die an sich nichts anderes sind, als die Eine und selbe, und sich nur dadurch unterscheiden, daß wir diese von verschiedenen Seiten betrachteten.

So ist es.

Müssen also nicht in jeder von ihnen auch die drei anderen mit enthalten sein, und so nicht in der Schönheit auch die Güte, Seligkeit und Wahrheit?

Es kann nicht anders sein, da ja in jeder die Einheit des Wesens und Daseins enthalten ist. Auch ist wohl dies die Ursach, warum wir bald diese, bald jene dieser Ideen vorzugsweise im Schönen aufzufinden meinen.

Darin kannst du Recht haben. Denn weil im Schönen die Idee selbst erscheint, so glauben wir nur allzu leicht daran nichts als lauter Erscheinung zu haben, hinter der immer noch eine andere Idee gesucht werden müsse.

Ja wahrlich, sprach er, nun sehe ich auf Einmal ein, was sonst so unbegreiflich ist, warum man sich immer nicht entschließen wollte, das Schöne aus der Schönheit zu erklären, sondern dieser sich damit an die Vollkommenheit, jener an die Sittlichkeit oder sonst an eine andere Idee wenden zu müssen glaubte.

Wenn du nun aber, fuhr ich fort, wieder das Ganze betrachten willst, wie wird sich da die Idee des Schönen zu den übrigen Ideen verhalten?

Wie meinst du dies?

Nun so: mit welcher von ihnen sie am meisten übereinstimmen, von welcher am meisten abweichen wird. Mit der des Vollkommenen oder Wahren steht sie wohl am meisten im Widerspruche?

So scheint es fast, sprach er. Denn in dieser löst sich die Erscheinung ganz in den besonderen Begriff des Dinges auf, und ist nur durch ihn dem göttlichen angemessen, auf den sie bezogen wird; dagegen im Schö-

nen der göttliche Begriff selbst ganz in die Erscheinung, und dadurch in die Besonderheit übergeht.

Haben denn, fragt' ich, hienach nun diejenigen Recht, welche das Schöne für etwas ersonnenes und erdichtetes und unwahres halten?

Das doch wohl nicht; denn was die Wahrheit ausmacht, das macht auch wieder die Schönheit, daß nämlich Begriff und Erscheinung durch den göttlichen Begriff zusammentreffen.

Wenn es denn so ist, so werden wir uns wohl so ausdrücken, sollt' es auch etwas auffallend klingen: Wahrheit und Schönheit sind Eins; aber nicht dadurch, daß ein Ding wahr ist, kann es auch schön sein, noch umgekehrt.

Ich wüßt' es nicht anders zu sagen.

Wie aber ist es mit der Seligkeit? Wenn diese darin besteht, daß von Anfang an die Dinge in der Einheit Gottes begriffen sind, so ist sie ja wohl auch der Schönheit entgegengesetzt?

Nicht anders scheint es zu sein.

Wenn nun aber in der Schönheit sich das Wesen Gottes durch die Erscheinung überall ergossen hat, wird darum jenes Wesen durch die Erscheinung bestimmt, oder nicht vielmehr diese in jedem ihrer Theile durch das ganze, ihr inwohnende Wesen Gottes?

Offenbar das letzte, wie wir auch früher übereingekommen sind.

Dennoch ist in dem Schönen dieses Wesen ganz

in Erscheinung gehüllt, und wird gleichsam überall von ihr gedeckt. Nicht so?

Freilich.

Also könnten wir wohl sagen, es ergieße sich durch die Schönheit in die unendlich mannigfaltige und theilbare Erscheinung eine verhüllte und gleichsam ganz in die Masse verkörperte Seligkeit. Denn wenn gleich hier alles Erscheinung ist, so ist doch das göttliche Wesen, als selbst erscheinend, immer das bestimmende, und nur in ihm ist alles, da es der wirklich gewordene göttliche Begriff ist, in welchem allein die Begriffe der einzelnen Dinge überhaupt etwas sind.

Trefflich scheint mir dieser Ausdruck, o liebster Adelbert, das zu bezeichnen, was wir empfinden, wenn wir im Schönen immer noch den reinen inneren Kern mit Sehnsucht aufsuchen, und uns doch sagen müssen, daß wir schon durch die Hülle so vollkommen befriedigt sind, als wir es nur irgend werden könnten.

Dies, mein Erwin, mag vielleicht eben hiervon abzuleiten sein. Nun aber sage mir nur noch Eins, ob nicht das Schöne, wenn darin die Erscheinung ganz durch das Wesen Gottes bestimmt wird, auch durch dessen reine und vollkommene Thätigkeit, seinen ewigen Gedanken gemäß, erschaffen sein muß.

Ohne Zweifel.

So wär' es also wohl eine Wirkung seiner Güte, oder gar mit dem Guten dasselbe?

Das kann doch nicht sein.

Wodurch sondert sich also beides? Sieh es einmal

so an! Wenn Gott etwas schafft, so unterscheidet sich doch wohl das Geschaffene nicht so von seiner schaffenden Thätigkeit, daß es, während wir diese denken, noch nicht vollendet wäre; vielmehr ist das Schaffen und das Erschaffene für ihn doch wohl eins?

Ja, denn er ist allmächtig.

Die Thätigkeit also, welche das Schöne schafft, wird auch selbst schön sein; das heißt, das Ewige und Vollkommene in ihr wird in jeden der unendlichen Theile der Erscheinung unmittelbar übergehn; denn sie ist auch als Thätigkeit mit jedem davon Eins. Nicht wahr?

Gewiß; und sie hat also auch gar keinen Inhalt, als dieses Besondere, das überall vollkommen von ihr angefüllt wird.

So mein' ich es. Aber wie ist es beim Guten? Liegt da nicht alles in der bloßen Handlung des Schaffens, und müssen wir nicht das in dieser gegebene vollkommene Verhältniß der Dinge zu dem Willen und den Gedanken Gottes als das Wesentliche betrachten, so daß wir uns gleichsam das Handeln des Schaffenden als schwebend zwischen seinen Gedanken und dem Hervorgebrachten und doch beide umfassend vorstellen?

Dies ist wohl der richtige Unterschied.

Sieh aber nun auch, ob nicht in dem Guten das Schöne und in dem Schönen das Gute mit enthalten ist!

Es wird wohl so sein müssen, wie ja auch die Wahrheit und das, was wir Seligkeit nannten, mit im Schönen war. Doch sehe ich noch nicht deutlich, wie.

Laß

Läß uns denn auch dieses noch kurz betrachten. Das Handeln, sagten wir schon, wodurch das Schöne geschaffen wird, muß selbst schön, also auch als Handeln Erscheinung sein; denn sonst würde irgendwo der Begriff aus welchem es hervorgeht, aus der Erscheinung herausgenommen, und aus diesem abgesonderten Begriff könnte es auch nicht das Schöne hervorbringen. Dieses Handeln ist also als Erscheinung selbst schon sein eigenes Hervorgebrachtes. Ganz anders ist es aber mit der Thätigkeit des Willens, worin die Güte liegt. Für diese ist das Hervorgebrachte, in sofern es Erscheinung für sich ist, gar nichts werth, sondern bloß in sofern es die aus dem reinem göttlichen Begriff hervorgehende Handlung selbst nicht sowohl darstellt, als wirklich ist. Wenn also im Schönen auch die Handlung des Schaffens bloß als Erscheinung aufgefaßt wird, so ist hier auch das erscheinende Produkt bloß als Handlung des göttlichen Gedanken vorzustellen. Daran wirst du sehen, wie Gutes und Schönes so wohl rein von einander zu unterscheiden, als wie sie auch in gewissen Bedeutungen in einander enthalten sind.

Im Ganzen, sprach er, bin ich nun wohl darüber belehrt; aber freilich ist mir noch manches unverständlich, und besonders bin ich noch gar nicht mit dem Handeln, welches im Schönen erscheinen soll, auf dem Reinen.

Nun, erwiedert' ich, für jetzt bin ich auch befriedigt, wenn du nur im Allgemeinen erkannt hast, wie sich nach unsren bisherigen Einsichten Wahrheit, Seligkeit, Güte und Schönheit unterscheiden, und auf welche

Weise besonders in der letzten die drei übrigen Ideen sich wieder gestalten. Es sei uns genug, hierdurch die Schönheit in ihren Beziehungen zu den übrigeu Ideen, die sich mit ihr zugleich offenbarten und von ihrer Untersuchung nicht wohl gänzlich geschieden werden konnten, betrachtet, und sie dadurch endlich rein für sich abgesondert zu haben. Ob zu diesem Gesichtskreise noch mehr dergleichen Ideen gehören, die sich etwa noch am dunkleren Rande oder gar in der Fülle des innersten Lichtes verbergen, dann auch wie sich die genannten von irgend einem anderen, vielleicht noch allgemeineren Standpunkte betrachtet, noch anders verhalten mögen, und vieles der Art müssen wir anderen und, wie du schließen kannst, sehr weitläuftigen Untersuchungen vorbehalten. Denn auch dies gehört zur philosophischen Mäßigung, daß wir uns nicht von den unzähligen, sich oft auf Einen Punkt zusammendrängenden Fragen in die Weite führen und verwirren lassen. Wie aber das Schöne beschaffen sein, und welche Kennzeichen es haben müsse, können wir nun wohl vollständig und ohne Gefahr einer Störung von Seiten jener verwandten Ideen entwickeln?

Ich hoffe ja wohl, daß ich es fest genug von den übrigen gesondert halten werde.

Wohl denn! So viel ist ausgemacht, das Schöne sei ganz in der Erscheinung, aber in der wahrhaften und ganz von dem Wesen Gottes oder der Idee erfüllten. Nirgend anders kann also auch die Schönheit erkannt werden, als in der Erscheinung des Dinges selbst, in

dieser muß sie sich ganz erschöpfen. Nicht durch einen über ihr schwebenden Gedanken, wie du auch neulich bemerktest, wird sie schön, sondern nur durch das, was in ihr selbst gegeben ist. Die Erscheinung aber ist allezeit ein Einzelnes und Besonderes, und diese Bestimmung gehört ganz nothwendig auch zur schönen Erscheinung. Nichts in den allgemeinen Begriff zerfließendes, nichts bloß denkbares oder erschlossenes ist im Schönen, sondern die ganze Kraft der Besonderheit, Begrenztheit und Gegenwart. Es muß daher auch in die Kette der Mannigfaltigkeit, welche durch die wirklichen Dinge ins Unendliche hindurchgeht, mit eingreifen, und von allen Seiten durch die Beziehungen zu andern Dingen bestimmt werden. Ein großer Irrthum ist es also zu behaupten, das Schöne müsse ganz aus der Reihe und dem Zusammenhange der übrigen Dinge herausgehoben sein, wodurch, wenn es bei irgend einem wirklich erscheinenden Dinge möglich wäre, nur etwas mangelhaftes und widernatürliches entstehn würde. Wovon wir auch Beispiele genug in der Kunstgeschichte, wenn wir sie durchgehen wollten, auffinden würden; doch möge jetzt genügen, nur an Eins zu erinnern, wie nämlich die Aegypter ihre Götter mit dicht aneinander gedrückten Beinen und fest am Leibe liegenden Händen bildeten, und das gewiß nicht bloß aus Ungeschicklichkeit, sondern auch um sie dadurch recht vor der Berührung mit der umgebenden Welt zu verwahren; wie steif und unnatürlich sie aber dadurch wurden, wird wohl niemand so leicht verkennen. Das Wichtigste bleibt aber nun, daß sich in

dieser ganz bestimmten und begrenzten Erscheinung durch ein wahres Wunder nichts anderes offenbart als das vollkommene und ganz mit sich selbst einige Wesen. Ist die Erscheinung also ein Einzelnes, so ist sie doch zugleich Eins, und zwar nicht durch die Einheit des Begriffs, auf welche das Besondere von allen Seiten bezogen würde, sondern durch die Einheit, welche in dem Mannigfaltigen durchaus überall dieselbe bleibt. Was der Zufall der Einzelheit mit sich bringt, ist hier zugleich das Ewige und Nothwendige und Ursprüngliche, so daß die wesentliche, sich selbst genügende Einheit Gottes unversehrt durch jeden, auch noch so kleinen Theil des Wirklichen und Einzelnen hindurchleuchtet. Ist dies aber so ganz und vollständig von dieser Einheit erfüllt, so ist es auch nicht mehr bloß ein Mannigfaltiges, sondern in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen zugleich ein Ganzes, so daß also das Zufällige in den unendlichen Verhältnissen, sowohl der Theile des Dinges gegen einander, als des Dinges selbst gegen andere Dinge, zugleich eine ewige und wesentliche Verknüpfung der Nothwendigkeit ausdrückt. Laßt uns also nicht die Künstler einer Uebertreibung zeihen, wenn sie rühmen, daß in jedem schönen Ding ein Weltall enthalten sei. Denn was ist in Wahrheit ein Weltall anders, als das Ganze, worin sich die Einheit des höchsten Wesens vollständig offenbart? Daß aber nicht jeder auf den ersten Blick dieses All vollständig erkennen und überschauen kann, das darf uns nicht irre machen; denn der menschlichen Fähigkeit auf verschiedenen Stufen kann auch eine solche

Offenbarung nur auf verschiedene Art einleuchten. Zuerst mag sich demnach wohl in der That die Empfindung des Schönen so ankündigen, wie es Winkelmann beschreibt, wie ein leichtes Jucken in der Haut, dessen Ort man nicht finden kann. Hat man aber den auch aufgefunden, so weiß man darum nicht viel mehr, wie einem geschieht; denn unerklärbar, unergründlich und unermeßlich bleiben die Ursachen dieser Wirkung und der Inhalt des Schönen, ein Abgrund der Fülle, den auszumessen keinem Verstande gelingt. Nur eine höhere Erleuchtung muß es sein, und eine Gewöhnung in dieser das Wesen zu schauen, was uns endlich zu einer klaren Erkenntniß des Schönen erhebt. Seht nun, Freunde, ob euch alles dieses zur Ueberzeugung geworden ist, oder ob wir auch etwa noch keiner Ruhe nach überstandener Mühe genießen dürfen, sondern vielleicht schon ein Keim neuer Schwierigkeiten sich zu entwickeln anfängt.

Hierauf schwiegen zuerst alle, nicht ganz nach meiner Erwartung. Denn von Erwin hatt' ich geglaubt, daß er nun, nachdem alles, was er wünschen konnte, bestätigt, und die ganze Darstellung dessen, was das Schöne an sich ist, gleichsam geschlossen war, freudig des neuen Besitzes sich bemächtigen würde. Aber während meiner letzten Rede sah ich ihn schon bedenklicher und nachsinnender werden. Anselm hingegen schien alle meine Worte mit einem gewissen Ausdruck von Achtung zu billigen, und nachdem er sich noch etwas bedacht hatte, sprach er so:

Wahrlich, Adelbert, du hast mich noch überboten, wenn du den Ausspruch wagest, das Schöne sei nicht bloß nach einem göttlichen Muster von Gott hervorgebracht, sondern sogar die Erscheinung Gottes selbst. Deshalb sei dir nun dein heftiger Angriff auf meine Behauptungen verziehen; denn ich sehe nun wohl, daß du uns nur desto besser mit deinem noch stärkeren Ausdruck überraschen wolltest. Es freut mich aber herzlich, daß wir so im Wesentlichen übereinstimmen, indem auch du so ganz folgerecht den idealen Ursprung und Sinn des Schönen vertheidigst. Laßt uns also nun alle in diesem Bunde für das Göttliche und dessen tiefere mystische Betrachtung, den wir jetzt gleichsam von neuem schließen, standhaft ausharren, wie auch der Pöbel uns dumm anstarren oder gar giftig verfolgen möge. Doch bleiben noch große Schwierigkeiten, mein Freund, und dieselben Waffen, womit du mich quältest, könnt' ich nun gegen dich wenden, wenn ich dich zum Beispiel fragen wollte, wodurch sich denn nun die schönen Dinge von anderen, die doch wohl auf dieselbe Art von Gott geschaffen sind, unterscheiden.

Laß uns, versetzt' ich, du feuriger Mystiker, lieber gar nicht des Pöbels gedenken, und unsere Lehren eher gegen das sichern, was in uns selbst, als was von außen sich gegen sie auflehnen möchte. Darum sieh nur etwas schärfer noch auf den Zwiespalt, der, wenn ich nicht irre, auch zwischen uns noch nicht so völlig gehoben ist. Gegen deinen Einwurf aber könnt' ich nun, wenn ich Lust hätte, mich tückisch verwahren,

durch die dreiste Behauptung, daß nach meiner Ansicht alle Dinge schön seien. Indessen, weil Billigkeit gedeihlicher ist, will ich die Frage aufwerfen, ob nicht etwa in den Mängeln unsrer eigenen Erkenntniß der Grund liegt, warum uns nur einige Dinge als schön erscheinen und andere nicht.

Freilich, fiel Bernhard kräftig ein, muß nun endlich dieser Hauptgegenstand zur Sprache kommen, den du, Adelbert, bisher, schon glaubt' ich, mit Absicht, umgangen hast. Denn eigentlich hast du, die Wahrheit zu sagen, noch nicht einmal dein Versprechen erfüllt.

Welches denn? fragt' ich.

Das Versprechen, gab er zur Antwort, die Erkenntnißart aufzuweisen, wodurch dein Schönes erkannt werden muß. Und davon muß doch alles abhangen.

O weh, sprach ich, du triffst mir einen empfindlichen Fleck, den ich in aller Stille schon glücklich geborgen zu haben glaubte. Hätt' ich lieber von selbst davon angefangen; denn grade du warst mir der allergefährlichste, der diese Frage aufregen konnte. Wenn ich dir nämlich wiederhole, daß dieses die Erkenntniß sei, in welcher der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung zugleich Gegenstand des reinsten und freiesten Schaffens ist, daß ferner diese Erkenntniß niemals aus den Elementen des Vorstellens, und den darin liegenden Gegensätzen abgeleitet werden könne, sondern uns durch die Einwirkung eines höheren Wesens komme, so wirst du das alles verwerfen als bloß poetische Redensarten, und die Beweise verlangen.

Ganz gewiß, sprach er, werd' ich das thun, und wenn ich auch grade nicht verlange, daß du in meine Vorstellungsart eingehest, weil ich selbst anfange Vergnügen an der Entwicklung der deinigen zu finden, so wirst du doch diese Art von Erkenntniß mit den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß überhaupt in irgend eine Verbindung setzen müssen, die ich noch nicht absehe.

Wenn du so billig bist, versetzt' ich, so sollst du mich auch billig finden; ja ich will gestehn, daß auch ohne dein Andringen diese Verbindlichkeit auf mir läge, das Verhältniß jener Erkenntnißart zu den übrigen, von welchen wir neulich sprachen, näher aufzuweisen. Doch damit, muß ich bitten, begnüge dich für diesmal, daß es nur geschehe, so weit es unser gegenwärtiger Zweck verlangt; denn mischten wir diesem einen anderen bei, so möchten wir keinen von beiden erreichen.

Ich will mich denn auch dabei beruhigen, wenn ich diesmal nur vollständig erfahre, wie du selbst den verlangten Zusammenhang ansiehst.

Nun so erinnere dich an unsere Betrachtungen von neulich. Wenn wir danach den Trieb wieder vornehmen wollten und die sinnliche Wahrnehmung, so käm' es darauf an, ob sich hier Ein und derselbe Trieb für alles, was Erscheinung ist, ganz und gar in dieser Erscheinung erschöpfen könne. Nun lag doch die Verschiedenheit des Triebes damals nur in dem verschiedenen Verhältniß zwischen der Einheit des Erkennens und der

Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gegenstände. Nicht wahr?

Ja, so fanden wir es.

Jetzt aber ist diese Einheit doch mit den äußeren Erscheinungen ganz in Eins übergegangen.

So nahmst du es an.

Also ist nun der Trieb Einer, und sein Verhältniß zu den Gegenständen das der vollkommensten Einheit und Uebereinstimmung und Befriedigung. Was aber diese für den Trieb hervorbrachte, war das Angenehme. Nicht wahr?

So ist es.

Ich würde also wohl nicht sehr irren, wenn ich folgendes sagte: das Schöne ist ein Angenehmes, welches sich von anderem Angenehmen dadurch unterscheidet, daß ihm nichts Unangenehmes entgegengesetzt ist, womit es zu kämpfen hätte, oder wodurch es geschmälert würde, und daß der Trieb und die Begierde danach mit der Befriedigung ganz in Eins zusammenfällt, also keins von beiden abgesondert erkannt wird.

Nach den Voraussetzungen wäre das richtig.

Du giebst es also zu. Dürfen wir aber allein oder auch nur vorzugsweise das Schöne so ein Angenehmes nennen, und hindert daran nicht vieles?

Sage vielmehr: alles; denn ein solcher Trieb und eine solche Befriedigung kann, dem Wesen der Sache nach, gar nicht vorkommen.

So lange nicht, lieber Bernhard, als wir die Wahrnehmung bloß für sich betrachten, wie du gleich sehn

wirst. Denn richten wir uns auf den zweiten Standpunkt, den wir neulich feststellten, so waren doch darin der Begriff und das Einzelne, das Maaß und das Gemessene in unendlichem Widerspruche?

Ganz richtig.

Nun aber, nach unsrer jetzigen Ansicht, ist auch zwischen diesen Entgegengesetzten die Einheit und Uebereinstimmung vollkommen, und ist darin nicht wirklich das Gemessene da, welches sein eigenes Maaß ist?

Freilich, in unsrer Voraussetzung, aber sonst wohl eben so unmöglich an sich, wie das vorige.

Geduld, bester Freund! Besieh erst das dritte, ob nicht auch die reine und freie Thätigkeit des Erkennenden in uns, auf welcher die Freiheit des Willens beruht, wenn sie unter den erscheinenden Dingen auf unser Schönes träfe, ihr unendliches Einwirken auf die äußere Welt vollendet, und sich selbst ganz darin angefüllt und befriedigt sehn würde.

Das würde sie, wenn es möglich wäre.

Nun wohl. Wenn wir jedes von diesen drei Ergebnissen als für sich bestehend betrachten, so ist es etwas Unmögliches, ja Undenkbares, weil der Trieb nicht Trieb, das Maaß nicht Maaß, die Freiheit nicht Freiheit sein würde, wenn alles so wäre, wie wir es setzten. Sieh aber darauf, wie das Wesen und Erkennen Gottes mit seinem Erschaffenen ganz Eins und dasselbe sein muß, und dann sage mir, ob nicht alle jene drei Gebiete der Wahrnehmung, des Verstandes und der Freiheit in

diesen Abgrund der Einigkeit, Uebereinstimmung und Einheit versinken müssen.

So müßte dann freilich alles seyn.

Glaubst du nun, daß aus irgend einem jener drei Standpunkte diese Uebereinstimmung abgeleitet und hervorgebracht werden könne, und nicht vielmehr, daß alle drei als etwas für sich gänzlich vernichtet werden, aber eben deswegen auch desto herrlicher als das, was wir eben sahen, gleichsam wiedergeboren daraus hervorgehn?

Das letzte muß ich glauben.

Woher muß nun die Erkenntniß kommen, welche in der äußeren Erscheinung der Dinge zugleich alles von uns Entwickelte mit erkennt? Nicht aus göttlicher Offenbarung?

Ohne Zweifel.

Diese Offenbarung ist aber von aller unsrer wirklichen Erkenntniß, wenn wir sie auf jenen drei Standpunkten abgesondert betrachten, das grade Gegentheil, und wiederum sind wieder diese drei Erkenntnißarten, jede für sich, dagegen nichts.

So fanden wir es.

Die Erkenntniß also, wodurch wir die Offenbarung des Wesens in der Erscheinung erkennen, muß auch das grade Gegentheil jener drei Erkenntnißarten sein, und nicht bloß die Verneinung derselben, sondern, da sie die Aeußerung Gottes selbst ist, grade das recht Wesentliche wogegen jene drei in nichts versinken.

So muß es sein; aber wo sollen jene drei nun bleiben, da sie doch in der Wirklichkeit überall vorkommen?

Es muß also wohl, o lieber Bernhard, zwei ganz verschiedene Welten der Erkenntniß geben, von welchen wir gewöhnlich die, worin jene drei Arten in ihren Beziehungen und Gegensätzen gegen einander, wie Weberschiffe zwischen dem Einen und Mannigfaltigen ohne Ruhe und Rast hin und her fahrend, ein unendliches Gewebe wirken, unsere zeitliche und einheimische nennen, die andere dagegen als eine ewige und göttliche uns vielleicht auch durch Verknüpfung und Vernichtung jener Gegensätze zugänglich werden mag, so viel wir aber jetzt einsahen, uns durch das Schöne, welches grade an der äußersten Grenze der Wirklichkeit, in der mannigfaltigen Erscheinung, hervorleuchtet, mit göttlicher Kraft in diese Wirklichkeit und Gegenwart hereintritt.

Das Verhältniß freilich zwischen diesen Erkenntnissen, sprach Bernhard, hast du mir genügend angegeben, und ich muß mich nun wohl mehr zu fragen bescheiden, da uns der einmal gewählte Weg der Forschung hier, wie ich sehe, nicht weiter wird gelangen lassen.

Indem sich also diesmal Bernhard, wenn auch nur scheinbar und mehr vielleicht aus unbewußtem Bedürfniß, als aus Ueberzeugung beruhigte, war es nun Erwin, der mir von neuem Unruhe und Zwiespalt erregte. Denn nachdem er mit Aufmerksamkeit und Nachdenken unser letztes Gespräch angehört hatte, fing er folgendermaßen an:

Sehr willkommen war mir, Adelbert, die Erörterung, die du uns eben auf Bernhards Anforderung gegeben hast; aber sie hat mir auch von neuem den Sta-

chel des Zweifels geschärft, der mich schon wieder lange spornt, und kommt dir jetzt ungelegen, was ich sagen will, so hast du die Schuld dir selbst beizulegen, der du mir in unserem Gespräch von neulich diesen Stachel eingepflanzt hast. Daß es eine solche Art von Erkenntniß, worin die Wahrnehmung des Gegenstandes zugleich die reinste und einfachste Thätigkeit des Erkennens befriedigt, in der That geben muß, daß dieselbe sich auch zu den übrigen Gebieten des gemeinen Erkennens so verhalten muß, wie du aussagtest, scheint mir, wenn es überhaupt ein Schönes geben soll, aus Gründen unwiderlegbar, und beweist sich außerdem auch durch die That, so oft wir, auf eine würdige Weise von einem schönen Gegenstande hingerissen, uns dabei unsres Zustandes bewußt werden. Wie aber die Erkenntniß dieser Art möglich sei, das bleibt mir noch immer unbeantwortet; wonach indessen zu spüren du mich in unserem Gespräche von neulich nur allzusehr gewöhnt hast. Auch meine ich grade nicht, daß sie nach den Bedingungen des gemeinen Denkens möglich sein soll, sondern nach ihren eigenen. Denn wenn in dem Schönen zugleich die Einheit der Idee und zugleich die eigentliche Zufälligkeit der Erscheinung sein soll, so muß diese letzte doch durchaus alle die Eigenschaften und Verhältnisse und Gegensätze in sich enthalten, welche die Erscheinung eben zur Erscheinung machen, diese aber müssen allezeit die Idee verfälschen und verstümmeln, so daß sie von irgend einer Seite durch die unendliche Unvollkommenheit der Erscheinung doch wieder in die Beziehungen

herabgebracht wird, denen wir so mühsam entgangen sind.

Ich dachte wohl, versetzt' ich, lieber Erwin, daß du nun keine Ruhe haben würdest, so lange noch ein Zweifel unaufgelöst bliebe. Laßt uns dann, ihr anderen, auch nicht matt und feige werden, obwohl ich fürchte, daß wir uns abermals durch eine Menge Widerwärtigkeiten zu schlagen haben. Sage mir also, Erwin, worauf du deine Zweifel näher gründest. Glaubst du, daß die eine Seite des Schönen, die nach der Erscheinung gerichtete, jenen ganzen Zwiespalt und alle jene Beziehungen in sich enthalte, die uns im gemeinen Erkennen verwirrten, und dadurch der Idee widersprechend werde?

Das kann ich wohl nicht glauben, sprach er, wenn anders diese Spaltungen durch die Einheit der Idee gehoben werden sollen; darum sagt' ich eben, daß ich auf die Bedingungen des gemeinen Erkennens keinen Anspruch machte.

Gut, versetzt' ich, dann sind wir doch über einen Hauptanstoß einig. Laß uns nun der sichern Unterscheidung und der Kürze wegen dem Gebiete des Erkennens, wo das Schöne wohnt, und worin wir also vorläufig die Erscheinung als mit dem Wesen und der Idee versöhnt voraussetzen wollen, einen eigenen Namen geben. Und zwar werden wir wohl die Kraft des Erkennenden in uns, welche Idee und Erscheinung als Eins und dasselbe in der Erscheinung selbst wahrnimmt, die Phantasie nennen?

Es ist nichts dagegen.

Verwechselst du nun auch diese Phantasie nicht mit der gemeinen Einbildungskraft?

Ich hoffe ja nicht, nach dem, was du mit Anselm darüber ausgemacht hast. Wenn ich mich dessen recht erinnere, so war die Einbildungskraft an die sinnliche Wahrnehmung geheftet und vom Triebe ganz bestimmt, die Phantasie aber führt das göttliche Wesen in die Erscheinung über.

Vollkommen so mußt du es festhalten, und also nur auf die Widersprüche sehn, welche die Phantasie selbst in sich tragen möchte. Diese nun werden wohl auf dem allgemeinen Gegensatze beruhen, der darin gegeben ist.

So eben denk' ich, auf dem Gegensatze des Wesens und der Erscheinung selbst.

Bedenk' aber auch, daß diese beiden sich gegenseitig ganz anfüllen und Eins und dasselbe sein sollten.

Das sollten sie wohl, aber wie kann es dann noch Erscheinung geben? Dieses Eine aus beiden kann ja nur die Idee selbst sein, von der ich weder sagen kann, daß sie ganz Eins, noch ganz Mannigfaltiges sei, sondern beides zugleich. Die Schönheit aber sollte ganz Erscheinung sein, und in dieser ist gar keine Einheit, nicht einmal die, welche der gemeine Verstand hineinbringt, sondern lauter Mannigfaltigkeit und Gegensatz.

Nun so sieh einmal, ob nicht in der Erscheinung selbst ein Gegensatz Statt finden kann zwischen dem, worin sich das Wesen offenbart, und dem mannigfalti-

gen Dasein. Denn im Schönen muß ja das Wesen selbst mit in der Erscheinung vorkommen.

Führe mich darauf.

Gern; aber zuvor überlege, wie dieser Gegensatz beschaffen sein müßte. Doch wieder nicht so, daß er durch die Beziehung des Mannigfaltigen auf die Einheit des Begriffs vermittelt würde, wie im Verstande?

Keinesweges; sondern da beide Seiten in die Einheit, welche die Schönheit ausmacht, zusammentreffen sollen, so müssen sie auf Einmal und ohne Vermittlung zugleich als Eins und zugleich als verschieden erscheinen.

Recht so! Nach diesem Gegensatze brauchst du nun wohl nicht weit zu suchen, sondern er liegt in den Elementen der schönen Erscheinung selbst. Ist nämlich nicht die Einheit des Erkennenden in uns, welche sich selbst ausfüllt und durch ihre Uebereinstimmung mit sich selbst das Selbstbewußtsein bildet, das, was wir die Seele nennen; das Mannigfaltige, äußerlich Erscheinende aber der Körper?

So ist's, und dieser Gegensatz hat mir wohl auch eben bei meinen Zweifeln vorgeschwebt. Nun bin ich begierig, wie du zeigen wirst, daß sich in der Seele das göttliche Wesen, im Leibe das Mannigfaltige offenbare, und beides in der wirklichen Erscheinung zugleich Eins und verschieden sei.

Zuvor laß mich auch hierbei noch fragen, ob du auch nicht unter der wirklichen Erscheinung bloß die

verstehest, welche durch die Wahrnehmung der Sinne aufgefaßt wird.

Wie sollt' ich, da wir die Phantasie so sorgfältig von der gemeinen Erkenntniß geschieden haben?

In der Phantasie sind aber doch alle übrigen Stufen der Erkenntniß enthalten, und stellen sich darin auf eigenthümliche Weise dar?

So fanden wir es schon vorher.

Die Erscheinung an und für sich, lieber Erwin, wäre also wohl das Gebiet, worin das Besondere und Gegenwärtige oder Zufällige ist, das noch von dem Allgemeinen und nicht Gegenwärtigen, oder dem Begriffe unterschieden wird. Eben deshalb finden auf dieses Erscheinende alle die Erkenntnißarten, die wir neulich durchgingen, ihre Anwendung, und diese sind also nur etwas für sich in diesem Gebiete der Erscheinung, die sie in verschiedenem Lichte darstellen. In der Phantasie aber werden sie, wie wir gesehn haben, gleichsam alle zusammengebunden in dieselbe Einheit des Wesens. Wenn wir nun die Phantasie, welche doch ganz Wesen und ganz Erscheinung ist, als die letzte ansehn, so müssen auch in dieser Erscheinung alle jene verschiedenen Stufen der Erkenntniß enthalten sein, und dadurch Eins und dasselbe, die Erscheinung aber eben zur Erscheinung für die Phantasie erhoben werden. Nichts desto weniger soll und muß sie Erscheinung sein, und als diese doch nothwendig etwas anderes als das Wesen in seiner Einheit selbst, wiewohl dieses in ihr und durch sie erkannt werden soll. Dieses Verhältniß läßt sich denn

nicht wohl anders vorstellen, als so, daß zwar das Wesen als Einheit erscheine, aber eben dadurch zugleich als Eins mit seiner Erscheinung und als ihr entgegengesetzt, in Einem und demselben erkannt werde. Auf solche Weise nun schienen uns Seele und Körper sich zu verhalten, wenn wir annahmen, daß in jener das Wesen lebendig sei, und durch diesen, der an und für sich nichts als der Stoff und zugleich das Mittel der mannigfaltigen äußeren Wahrnehmung ist, zur Erscheinung gelange. Stellst du dir nun dieses Zusammentreffen der Einheit und des Gegensatzes ganz so vor, und bist hierin mit mir einverstanden?

Vollkommen so muß ich es mir denken, wenn ich mir die Forderung unseres Erkennens, die uns hierauf brachte, deutlich entwickle.

Nun können wir also zuerst die Seele betrachten. Diese wird schön seyn, wenn sich in allen ihren einzelnen Aeußerungen ihr einfaches Wesen, und eben dadurch, wie wir sahen, auch das göttliche vollständig offenbart, so daß, indem sie in diesem Augenblicke ihres Handelns ganz da ist, durch die Entwickelung ihrer wirklichen Thätigkeit überall die Harmonie des Wesens hervorscheint, in welcher jeder Theil das Ganze in sich enthält, und nur durch das Ganze und nicht durch zufällige Verknüpfung mit allem übrigen zusammenhangt. Dadurch allein wird die Seele zur schönen, nicht durch die sittlichen Eigenschaften, wie wir schon früher gesehn haben, noch weniger aber durch außerordentliche Kräfte und Fähigkeiten, wie gewöhnlich diejenigen meinen, welche

fälschlich die Schönheit in der Bedeutsamkeit der Erscheinung suchen. Nicht der große Staatsmann oder Krieger, nicht der, welcher sich durch eine seltne Fülle der Gedanken oder Empfindungen auszeichnet, nicht der, welcher durch auffallende und von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge abweichende Schicksale merkwürdig ist, kann deswegen auf Schönheit der Seele Anspruch machen. Vielmehr erscheint das Seltene, ja das Aeußerste unter den menschlichen Dingen erst als etwas recht Einzelnes und Besonderes, und wird erst durch die Vergleichung mit anderem Einzelnen nach seinem Werthe bestimmt, also durch eben die Verhältnisse, die es in das Gebiet, welches durch die Erscheinung beherrscht wird, herabziehn. Nicht, daß nicht alle solche Seelen auch schön sein könnten, aber sie sind es eben nicht durch das, wodurch sie sich auszeichnen, daher ein gewisses Gleichgewicht der Kräfte und Eigenschaften, worin sie sich gegenseitig mäßigen, der Schönheit am günstigsten zu sein pflegt. Dies ist nicht allein der Grund, warum die alte Kunst gern das Mittelmäßige zum Gegenstande nahm, sondern wir fühlen es auch leicht und oft, wenn wir etwas zwar seltenes, aber doch in der wirklichen Erscheinung nicht unmögliches noch unbekanntes, in der Kunst sogleich übertrieben nennen. Dies wollte ich dir nur zur näheren Erklärung der geistigen Schönheit recht lebhaft in Erinnerung bringen. Nun siehe zu, ob wir damit das erhalten, was wir wünschten, die Erscheinung worin zugleich das Wesen sich offenbarte, und die Erscheinung als solche dem Wesen gleich und ihm entge-

gengesetzt wäre, wenn wir nämlich dieser geistigen Schönheit nun den Körper als die bloß erscheinende Mannigfaltigkeit entgegensetzen.

Es scheint mir immer noch nicht, sprach Erwin darauf, als hätten wir dadurch etwas erreicht. Denn in der Seele ist ja doch auch schon etwas einzelnes und mannigfaltiges, und ihr wirkliches Leben, ihre Reihe von einzelnen Gedanken und Handlungen, wodurch sie sich kund thut, können und müssen wir auch Erscheinung nennen; sonst hättest du gar nicht sagen können, daß sie darin überall ihr Wesen darstelle. Und so hätten wir schon in der Seele selbst etwas, worin die Erscheinung gegeben wäre, wodurch uns aber auch dieser ganze Widerspruch, von welchem wir ausgingen, allein in die Seele versetzt würde.

Bedenke doch, gab ich zur Antwort, daß wir eben deshalb vorhin bemerkten, es könne hier, wenn die Erscheinung genannt wird, nicht bloß von der für die Sinne die Rede sein. Was also an der Seele Mannigfaltiges und bloß Erscheinendes ist, das schreiben wir nunmehr auch dem Körper zu, und darin werden wir nicht schlecht mit den meisten Weisen übereinstimmen, nach welchen die an sich einfache und mit sich selbst einige Seele nur durch den Körper, der bloß durch seine unendlichen Berührungen mit der Außenwelt und selbst als etwas äußeres besteht, in die Erscheinung herabgezogen wird. In so fern aber in allen diesen Erscheinungen sich doch zugleich auch die Seele offenbart, bleibt

sie einfach und wesentlich, und macht dieselben schön. Nimmst du diese Aushülfe für richtig an?

Vielleicht, nur verstehe ich sie noch nicht ganz; und dann weiß ich nicht, wie ich damit vereinigen soll, daß wir den Körper selbst, in seiner sinnlichen Erscheinung, und zwar ihn am häufigsten schön nennen.

Nach diesem letzten laß uns in der Folge fragen. Was aber das erste betrifft, so weißt du doch, daß nicht bloß die Begierden und Triebe vorzugsweise im Körper ihren Grund haben, sondern daß auch die Erkenntniß als Wahrnehmung des bloß Einzelnen und Erscheinenden durch die Sinne, also nothwendig durch den Körper vor sich gehn muß. Was also durch alles dieses der Seele angethan wird, das schreiben wir, mein' ich, dem Körper zu.

Das versteh' ich nun wohl; aber dann hat ja die Seele nichts mehr für sich, wodurch sie ihre Einheit als Besonderes äußern könnte, wenn alles dies dem Körper gehört. Wenn wir aber sagen, es komme auch der Seele zu, in so fern es geistig ist, und sie stelle darin immer ihre unveränderliche Einheit dar, so ist es in dieser Bedeutung wieder nicht mehr die Erscheinung die es sein sollte, und die Seele ist als solche in ihrem Wesen ganz abgeschlossen und unzugänglich, so daß uns Seele und Körper, sobald wir sie einmal trennen, als ganz unvereinbare Dinge auseinander fallen.

Vortrefflich hast du gefunden, sprach ich, mein Erwin, was du finden solltest, und ganz vom richtigen Standpunkte siehst du die Schwierigkeit an, mit welcher

wir wiederum zu kämpfen haben. Dem Gegensatz der Seele mit dem Leibe können wir nicht entgehn. Setzen wir nun, wie wir doch glauben es thun zu müssen, in die Seele das Wesen des Ganzen, so muß der Körper doch wohl eben desselben Erscheinung sein, und sich durch seine Besonderheiten die Seele nach und nach für die Erscheinung entwickeln?

Eben das meint' ich.

Mit dieser Entwicklung wird aber der so gedachte Körper nie fertig, so lang' er da ist, denn eben dadurch ist er da. Er bleibt also immer in einem gewissen Verhältnisse zur Seele, als dem Einen, wovon er die Entwicklung im Einzelnen ist. Nun kann doch dieses Verhältniß, wie wir oft bemerkt, nicht das sein, worin der Begriff zu seinem Mannigfaltigen steht.

Gewiß nicht; denn die Seele soll ja nicht bloß die allgemeine Form der Einheit sein, sondern etwas wesentliches, für sich bestehendes und thätiges.

Wenn sie aber nun in unendlichen Verhältnissen mit dem Körper steht, so muß sie doch selbst durch diese unendlichen Beziehungen bestimmt werden?

Ohne Zweifel.

Was aber auf diese Weise bestimmt wird, kann doch wohl nichts anderes, als selbst etwas besonderes sein? Denn das Wesen wird doch durch sich selbst bestimmt.

Ganz gewiß ist es so, daß zuletzt die Seele, sofern sie erscheint und sich durch ihren Körper äußert, selbst etwas besonderes wird, und also auch nicht mehr Wesen bleibt.

Du siehst also wohl, sprach ich, hier recht genau ein, daß unsre Sache jetzt anders steht als neulich, wo wir immer nur mit dem Gegensatze der allgemeinen Form des Begriffs und des Mannigfaltigen der Erscheinung zu kämpfen hatten. Denn jetzt haben wir statt jener leeren Form ein für sich bestehendes, seine eigne Erscheinung an sich entwickelndes Wesen, und statt des bloß wechselnden Mannigfaltigen eine Entwicklung von Besonderheiten, welche ihr eignes Wesen darstellen. Ob wir uns aber besser befinden, fragt sich. Denn das haben wir schon gesehn, daß die Seele selbst vermittelst ihrer eignen Erscheinung etwas besonderes wird.

Leider fanden wir es so.

Ja, und du wirst es auch bestätigt finden, wenn du die Erfahrung zu Rathe ziehst. Gar wenig scheint zuvörderst der Körper sich daran zu kehren, wie die Seele für sich beschaffen sei. Theils wird er durch seine Berührungen mit der Außenwelt und unzählige Unfälle verdreht und entstellt und verstümmelt, und kann so nur selten oder nie vollständig das ausdrücken, was die Seele in ihrem Innern denkt und treibt, theils, wenn er auch dieses Herumstoßen glücklich übersteht, ist er durch seine Begierden und Bedürfnisse beständig in Besonderheiten verwickelt, durch beides aber wirkt er auf die Seele und färbt sie gleichsam mit seinem eignen Anstrich, so daß sie entweder ganz davon anläuft, wie Metall von der Feuchtigkeit, oder höchstens sich mit ihm widerstrebend vermischt, wodurch sie sich eben auf gleichen Fuß mit ihm setzen muß. Darum finden wir so

selten, was wir wünschen, einen Körper, den wir schön nennen möchten, bei solchen Seelen, von denen wir wohl am meisten die Schönheit erwartet hätten, und vollständig finden wir diese Uebereinstimmung nie. Hast du dies auch wohl schon bemerkt?

Sehr oft, und immer war es mir ein großer Stein des Anstoßes, daß Leib und Seele darin so selten übereinstimmen.

Nun laß uns aber an das denken, was noch merkwürdiger ist, und schon vorhin von dir erwähnt wurde.

Was war es doch?

Daß wir auch den Körper für sich schön nennen, und zwar am häufigsten. Dieser kann doch nur schön sein, als Erscheinung, die ihr eignes Wesen oder die Seele vollständig in sich selbst enthält und darstellt. Wo dies aber ist, da kann doch die Seele wohl für nichts anderes angesehen werden, als nur für das Innere, den Gedanken, das Wesen des Körpers?

So scheint es. Dann müßte sie ja aber auch vollständig in die Erscheinung des Körpers übergegangen sein, und wir hätten nun eine vollkommen schöne Erscheinung, die uns vorher doch nicht möglich war.

Laß uns sehn, versetzt' ich, ob wir die auch so haben können. Die Seele ist also auf einem gewissen Standpunkte nur der Begriff oder die Einheit des Körpers, wie wir schon neulich sahen. Soll aber der Körper schön sein, so muß diese innere Einheit so in ihm gegenwärtig sein, daß sie nicht mehr mit ihm in dem Verhältnisse steht, welches zwischen dem Begriff und

dem Mannigfaltigen statt findet, sondern ganz in ihn übergegangen ist. Dadurch wird also zuerst der Körper vollständig, und es erfolgt, was wir immer als wesentlich zur schönen Erscheinung gehörig auffanden, daß nämlich jedes seiner besondern Verhältnisse in seiner Zufälligkeit zugleich nothwendig und wesentlich ist. Wie sich diese Beschaffenheit im schönen Körper offenbart, läßt sich im Einzelnen nicht weiter entwickeln, weil sie eben ganz und gar nicht auf einzelnen Gründen beruht. Aber wer nur einen schönen Körper mit rechter Andacht beschaut, ist unmittelbar angefüllt von dem Bewußtsein, daß nicht bloß jeder Theil zur Zusammenwirkung des Ganzen unentbehrlich sei, sondern sich in jedem auch vollständig dasselbe ausdrücke, was im Ganzen, so daß sich der Gedanke des Ganzen nicht aus den verschiedenen Theilen zusammensetzt oder sammelt, sondern sich als Eins und dasselbe, welches an sich nirgend verändert oder umgewandelt wird, durch sie ergießt. Daraus entsteht bei uns jenes selige und durchaus unerklärbare Gefühl der Zusammenstimmung, jene Befriedigung, die nirgend etwas vermissend, nicht einmal im Theil etwas, das sie auch nur aus dem übrigen zu nehmen brauchte, vielmehr alles überall in seiner ganzen Fülle vorfindet. So erhebt die Schönheit den Körper aus jener Bedürftigkeit, der er nach unsrer vorigen Ansicht unterworfen war, und pflanzt ihm ein eignes Wesen als ihm eigenthümlich ein. Sehn wir aber nun auf die Seele, so kann doch in diesem Körper von ihr nichts erscheinen, was nicht zu dem gemeinsamen Begriffe des Körpers

gehörte. Ihre einzelnen Eigenschaften also, ihre Tugenden und Kräfte, die sie als Seele von anderen Seelen unterscheiden, und sie zu dieser bestimmten und besondern einzelnen Seele machen, können nicht in diesem Körper wahrgenommen werden; sonst würde ja in ihm etwas erscheinen, was nicht bloß sein Begriff wäre, und dies würde mit dem übrigen im Widerspruch stehn, und auch dieses seiner Vollständigkeit, das heißt, wie du wohl leicht siehst, den ganzen Körper seiner Schönheit berauben. Daher kommt die Bedeutungslosigkeit des schönen Körpers, für welche du mit Recht von jeher gestritten hast, und die eben darin besteht, daß in ihm keine besondere Beschaffenheit der Seele für sich dargestellt sein muß, und überhaupt nichts, was nicht zu dem gemeinsamen Begriffe des bloßen Körpers gehört. Warum ich aber alles dies sagte, das war, um dir zu zeigen, daß nicht die Seele als bloße Seele und als diese bestimmte in den Körper übergegangen sein kann, vielmehr im Gegensatz mit diesem vollkommenen Körper nun die Besonderheit der Seele als das Mannigfaltige, welches der vollen Einheit zuwider ist, hervortreten müsse.

Wohl erinnere ich mich, sprach er darauf, was wir früher über die Bedeutungslosigkeit des schönen Körpers ausgemacht hatten; aber das war mir damals noch nicht eingefallen, daß dadurch die Eigenschaften der Seele zum Besondern und Mannigfaltigen würden, welches die Einheit des schönen Körpers trübte.

Und doch ist es so, versetzt' ich, wie du siehst, und

schwerlich wirst du ein Mittel auffinden können, diesem zu entgehn. Was aber noch schlimmer ist, selbst die Schönheit wird den Körper nie von dem Ausdruck dieser Besonderheiten der Seele befreien können. Denn die Schönheit macht, insofern sie körperlich ist, den Körper in sich und nach seinen eignen Gesetzen und seinem Wesen vollständig, so daß sein eigener Begriff in ihm erschöpft ist. Nicht wahr?

Ja, dieses nannten wir eben die Schönheit des Körpers.

Nun wohl. Glaubst du, daß in irgend einem unbelebten Naturkörper sich auf diese Weise der Begriff vollständig ausdrücken könne, so nämlich, daß er zugleich der göttliche Begriff des Körpers überhaupt sei, welches wir doch zur Schönheit verlangten?

Wie verstehst du das? Der Begriff, wovon wir spachen, soll ja die dem Körper inwohnende Seele sein, und unbelebte Naturkörper scheinen mir eben die zu sein, worin keine Seele wohnt.

Desto weniger kannst du also glauben, daß in diesen Schönheit sein kann. Indessen wird doch jeder unter ihnen, selbst der schlechteste Stein, etwas Inneres haben müssen, das sein Wesen ausmacht, nur daß ihm dieses nicht eigenthümlich zukommt, sondern nur im Zusammenhange mit dem übrigen Bau der Erde, so daß, wenn wir ihm etwa eine Seele zuschreiben wollten, wir nicht sagen könnten, er habe sie in sich, sondern in dem allgemeinen Wesen der Erde. Ist es aber so mit ihm beschaffen, so kann er auch nicht seine ganze Seele oder

seinen Begriff in seinem Körper vollständig darstellen, also auch nicht schön sein. Giebst du dies zu?

Ich stimme dir bei, da mir zwar nicht ganz klar ist, wie du das von der Seele des Steines meinst, indessen doch einleuchtet, daß er immer nur als ein Theil eines Ganzen außer ihm, und nicht als ein für sich bestehendes Wesen gelten kann.

Dies ist mir auch für jetzt genug. Wie aber ist es mit Pflanzen und Thieren? Solltest du nicht meinen, daß diese, und die Thiere vorzüglich, jedes in sich selbst einen allgemeinen Begriff ausdrückten, da jedes nur dieselben Triebe, Fähigkeiten und Lebensgewohnheiten hat wie sein ganzes Geschlecht?

Ja, es scheint wirklich, als wenn sich in jedem sein ganzes Geschlecht wiederholte. Jedoch, da jedes nur den Begriff seiner Gattung ausdrückt, so kann es eben deshalb keinen recht eigenthümlichen und ihm ganz allein zugehörigen in sich tragen, und mich dünkt, auch dies gehörte wesentlich zur Schönheit.

Richtig, mein kluger Erwin, siehst du das ein. Es bleibt also nur der menschliche Körper recht eigentlich für die Schönheit übrig, und zwar eben deshalb, weil in ihm, auch als einem besonderen, der Begriff zugleich eine ganz eigenthümliche und durchaus nur diesem einzelnen Dinge zugehörige Seele sein kann. In wie fern nun andere Körper, außer dem menschlichen, auch schön sein, oder wenigstens in einem gewissen Grade an der Schönheit Theil haben können, dieses müssen wir wohl

einer anderen Untersuchung aufbehalten. Warum wir nämlich alles dieses hier im Allgemeinen übersahen, das war, um uns recht gewiß zu überzeugen, daß der menschliche Körper nicht einmal seinen ganzen Begriff in sich ausdrücken, also auch nicht schön sein könnte, wenn seine Seele nicht zugleich eine durchaus besondere und einzelne wäre. Eben dies ist aber auch zugleich das größte Hinderniß seiner Schönheit. Nicht wahr?

Freilich sahen wir es vorhin so an. Kann denn aber nicht der Körper auch diese Besonderheiten der Seele in seiner Besonderheit ausdrücken?

Ja wohl kann er das; aber ich frage wieder: ist er dann noch schön? Im schönen Körper sollte doch sein eigner Begriff und seine Seele ganz erschöpft sein; das heißt doch wohl, es soll nichts besonderes in ihm sein, was nicht zugleich auch sein Allgemeines wäre, und was durch irgend etwas anderes in ihn käme, als durch das, was er selbst an und für sich ist, oder durch seinen wesentlichen Begriff?

Nichts anderes kann es heißen.

Gut! Wenn nun aber in der Seele besondere Bestimmungen des Charakters, der Fähigkeiten und dergleichen sind, wodurch sie sich von anderen Seelen unterscheidet und mit ihnen in Verhältnissen steht, ja wenn sie als eine einzelne und besondere ganz durch diese Verhältnisse bestimmt wird, und dadurch gleichsam einen gewissen Platz unter den Seelen erhält, muß sie denn nicht auch diese Beziehungen nach außen in dem Körper ausdrücken, und dieser nicht dadurch aufhören, der bloße

Ausdruck seines eigenen Begriffs zu sein, und zugleich mit ihr von vielem anderen als sich selbst abhängig werden?

So muß es leider sein, und damit die Schönheit abermals zu Grunde gehn.

Du kannst also nicht entrinnen, lieber Erwin, ja noch weniger würdest du es können, wenn du dich in die Erfahrung flüchten wolltest. Denn was wir eben aus Gründen entwickelten, zeigt sich in jener nur allzu wahr. Wie oft sehn wir nicht an ausgezeichneten und mit besonderen Eigenschaften der Seele begabten Menschen solche Körper, die offenbar auf dem Wege waren schön zu werden; aber das viele, was die Seele lernen und erfahren mußte, um das zu werden, was sie ist, hat nicht spurlos an dem Körper vorübergehn können, sondern ihm bestimmte Kennzeichen aufgedrückt, so daß wir in ihm nicht mehr die Schönheit erkennen, wohl aber den tiefen Verstand oder den kräftigen Willen oder was sonst dergleichen Eigenschaften der Seele sind; und noch schlimmer ist es natürlich, wenn die Seele von ihren eigenen Erfahrungen zerstört und in sich zerrissen ist. Daher kommt es denn, daß wir im Leben entweder um der Bedeutung und des wichtigen Inhalts eines Menschen willen auf das Gleichmaaß der Schönheit in seinem Aeußeren Verzicht leisten müssen, oder, wenn wir an einem anderen den äußeren Schein jenes Gleichmaaßes und der Uebereinstimmung der sichtbaren Theile antreffen, die gänzliche Bedeutungslosigkeit und Leere des Inneren uns eine solche Trugschönheit, die nicht den

Beschauer zu befriedigen, sondern ihn zu necken bestimmt scheint, herzlich verleidet. So werden nun die armen, nach Schönheit suchenden Menschen von beiden Seiten hin und her geneckt, so daß sich einige nach dem Bedeutenden wenden, und sich allen Reizen und aller Gewalt desselben preisgeben, wodurch sie unzählige Trefflichkeiten gewinnen mögen, nur nicht den Genuß der Schönheit; vielmehr kommen sie dadurch immer mehr um die Fähigkeit das Schöne zu empfinden, und um den edlen und reinen Sinn, der dazu gehört, etwas Wirkliches, das doch auf kein besonderes Bedürfniß ihres Gemüths Bezug hat, bloß um sein selbst willen mit ganzer Seele zu lieben; andere dagegen halten sich fest an der bloßen Larve, die nur deswegen den Schein hat, als sei die ganze Seele darin, weil sie gar keine bestimmte und besondere in sich birgt; und so treiben sie Abgötterei mit einer leeren Hülle, und werden selbst leere und trockene Bewunderer einer an sich nichts sagenden und nur zufällig zu einem gewissen Gleichmaaße gebildeten Form. Die Schönheit selbst aber ist in keinem von beiden Scheinbildern, wonach sie jagen, sondern wohnt vielleicht in unerreichbaren Gegenden, und kaum blieb uns ihre Spur noch so sichtbar, daß der Ruf, es gebe wirklich eine Schönheit, nur nicht ganz unter den Menschen vergeht.

Ein trauriges Bild, sprach Erwin, stellst du mir vor Augen, und wohl fühl' ich es, ein nur allzu wahres. Dennoch redet mir ein unüberwindlicher Trieb zu mit dem Troste, die Schönheit müsse auch in unsrer

wirklichen Welt da sein. Laß uns also einen anderen Weg einschlagen, den du gewiß dir noch vorbehältst, wenn sie auf dem eben versuchten nicht wirklich werden kann.

Noch nicht, fiel Anselm ein, bevor wir auf dem bisherigen einen Versuch gemacht haben, der uns allerdings noch frei steht. Denn das muß ich dir gestehn, Adelbert, so gut wir beide auch in der Hauptsache übereinstimmen, so scheinst du mir doch bei der näheren Ausführung immer zu sehr auf die gemeine Wirklichkeit auszugehn.

Dieser Vorwurf, sprach ich, kommt mir doch wahrlich unerwartet, nach dem, was ich mit Erwin vorher so sorgfältig über die Phantasie ausgemacht habe. Wenn du aber die Sache höher angreifen willst, so sage, wie!

Das will ich gern, versetzt' er. Der Gegensatz des Leibes und der Seele, den ihr eben verfolgtet, ist ganz vom Standpunkte des gemeinen Daseins aufgefaßt, und doch seid ihr selbst schon darin übereingekommen, daß man nicht von diesem ausgehn müsse, sondern von dem des göttlichen Wesens, wenn man zur wahren Schönheit gelangen wolle. In diesem aber finden wir nicht die besondere Seele noch den besonderen Leib, sondern die Grundwesen des Erkennens und des Seins, und zwar als völlig mit einander einig, ja als Eins und dasselbe. Ist nun in dem Erkennen oder dem Gedanken Gottes das Wesen, worin alle Dinge Eins sind, und in dem Sein das wirkliche mannigfaltige Dasein, wodurch

durch jenes Eine ganz erschöpft wird, so ist dieses ein All, welches das ganze Wesen in sich enthält, und worin von einer unvollkommenen und dem Wesen widersprechenden Erscheinung, die euch den Anstoß und die viele Sorge schuf, nichts gefunden werden kann. Aus diesem Punkte der Einheit und des All, oder der Einheit des Erkennens und Seins dürfen wir nicht wanken, wenn wir von dieser Seite her über die Ideen zu einer genügenden Erkenntniß gelangen wollen.

Gut, sagt' ich, lieber Anselm; aber dieses Erkennen, welches du selbst eben das Grundwesen des Erkennens nanntest, kann doch wohl nicht das sein, welches sich in jeder einzelnen Seele, oder gar in jeder einzelnen Handlung einer Seele äußert, sondern nur das allgemeine, allumfassende, welches eben nur Einheit und nicht zugleich ein unvollkommenes Mannigfaltiges ist. Als jene kann es aber doch nicht selbst erscheinen, sondern die Einheit ist eben das innere Wesen des Erkennens oder das Erkennen Gottes, das über die Erscheinung hinaus liegt.

So ist es ohne Zweifel.

Diesem Erkennen also und dieser Einheit stand nach deiner eben aufgestellten Ansicht ein Sein oder ein All gegenüber. Dieses kann doch wohl, da es ebenfalls das Grundwesen des Seins ist, auch nicht das Dasein der unendlich mannigfaltigen und stets unvollkommenen einzelnen Dinge sein, das wir beständig durch die Sinne wahrnehmen, sondern nur ebenfalls das allgemeine Sein, welches zugleich und als Eins und dasselbe in dem Gan-

zen der Welt ist, und auch als solches nicht erscheinen kann; denn was wir in der Erscheinungswelt sehn, sind immer nur unendliche Theile und nie das Ganze. Dies liegt also ebenfalls über die Erscheinung hinaus, und ist ein göttliches All.

Auch hierin stimm' ich dir bei.

Jene Einheit des Erkennens, sprach ich, schafft sich doch wohl, da sie eine göttliche ist, ihr ganzes Dasein durch ihren Gedanken, und wird darin, da sie ganz Eins mit sich selber ist, durch nichts gestört oder gezwungen, wie etwa unsere Gedanken, wenn sie in das Sein übergehn wollen, durch die äußeren Gegenstände gehemmt werden?

Nein, sie ist eben die reinste göttliche Allmacht und Freiheit.

Diesen Ausdruck der Freiheit wollte ich eben von dir hören, lieber Anselm. Wenn du nun dagegen auf das andere, nämlich das All siehst, würdest du dem auch Freiheit zuschreiben?

Das wohl nicht.

Warum nicht? Etwa deswegen, weil das vollkommene und allgemeine Sein eines All die Thätigkeit des Schaffens und Hervorbringens ausschließt, indem dasselbe als schon von Anfang an vollständig da seiend betrachtet werden muß?

Allerdings deswegen.

Dieses All ist denn selbst göttlich und ursprünglich, wie wir hieraus sehn; also hat das Sein darin auch

seine eigenen Gesetze, und ist nach diesem nothwendig. Stimmst du damit ein?

Vollkommen.

Nun so sage mir, wenn das Wesen in der Einheit des Erkennens sein soll, und in dem Sein die Erscheinung, wie läßt sich dies mit dem, was wir jetzt ausgemacht, vereinigen, da das Sein des All weder erscheinen kann, noch zufällig wie das Mannigfaltige für die Sinne, sondern nothwendig ist?

Du hast hierin Recht, sprach er, daß dieses Sein des All nie die Erscheinung des Mannigfaltigen sein kann. Nur der beständige Wechsel des Erkennens und Seins, und das Uebertwiegen bald des einen, bald des anderen, bringt die Mannigfaltigkeit und damit die wirklich erscheinende Welt hervor; jedes von beiden aber hat als Grundwesen seine eigenthümliche Welt, die es bestimmt, und die von demselben ausgeht. Und dadurch entstehn eben in Religion und Kunst und Geschichte jene beiden Sphären, die sich in den uns bekannten Zeiten durch das Griechische Alterthum und durch das Christenthum am deutlichsten entwickelt haben. Denn in der Religion der Griechen ist nicht die Vielheit der Götter das Wesentliche, sondern die ursprüngliche Nothwendigkeit, aus der nicht allein alles hervorgeht, sondern die auch als Schicksal die erscheinende Welt nach ihren ewigen Gesetzen erhält und lenkt. Daher ist auch nach dieser Sage das Erste, das sich aus seinem Ursein, dem Chaos, von selbst sondernde und ordnende Weltall; die einzelnen, persönlichen Götter stammen erst als ab-

geleitete Wesen davon ab, und in ihrem Leben und Handeln äußert sich, auf verschiedene Weisen, jene ursprüngliche Nothwendigkeit, der sie auch in ihrer Willkühr immer unterworfen bleiben. Darum stellt auch jeder von diesen Göttern eine ganze Gattung persönlicher Wesen, oder das Gesetz dar, welches derselben zum Grunde liegt, und ihre Personen gehn aus den verschiedenen Strahlen, in welche sich in der wirklichen Welt die Nothwendigkeit spaltet, hervor. Ganz anders ist es im Christenthume, wie bekannt. Da lebt Ein Gott in reiner Freiheit und Allmacht, schafft die Welt durch sein bloßes Wort und erhält sie, und sein vollkommener Wille ist ihr Gesetz; um aber die von ihm abgefallenen aus reiner Freiheit und Gnade wieder zu sich zu erheben, sendet er ihr den Versöhner, den von ihm ausgegangenen Erzeugten, an welchem gleichfalls der Mensch nur durch eigene Befreiung des Geistes von den Banden der blind zwingenden Sinnlichkeit Theil haben kann. Wenn wir nun diese beiden Richtungen, welche das Wesen in seiner Offenbarung nimmt, recht durchforschen, so werden wir daran am besten einsehn, wie die Schönheit, die wir bisher dahin nicht bringen konnten, zur Wirklichkeit gelangt.

Sehr schön und bündig, sagt' ich darauf, hast du uns diesen in unserer Zeit vielfältig behandelten Gegensatz ausgesprochen; wenn du aber sagst, wir müssen uns an seiner Erforschung halten, so meinst du schwerlich, daß wir nur die Geschichte der Griechischen und christlichen Kunst untersuchen sollen; sonst dürften wir nicht allein

vor denen schlecht bestehn, welche diesen ganzen Gegensatz für einen bloß geschichtlichen, und darum, nach ihrer Meinung, zufällig entstandenen halten, sondern uns selbst auch wenig genügen, da wir nicht das, was wir etwa in der Wirklichkeit als schön ansehn, sondern die Gründe und die ganze Möglichkeit der Schönheit selbst aufzufinden trachten. Aber auch dabei werden wir nun nicht irren, wenn wir wieder zwei Arten der Schönheit aufstellen, die Schönheit, der die Einheit oder Freiheit, und die, welcher die Nothwendigkeit oder das All zum Grunde liegt. Nicht so?

Eben das war meine Meinung.

Wohl denn! Die Schönheit der Freiheit wird darin bestehn, daß in dem Einzelnen und Besonderen der göttliche Wille sich selbst offenbarend, das Zufällige und Mannigfaltige der sinnlichen Welt nicht bloß unterjoche, sondern sogar zum Ausdruck des Geistes und der Freiheit mache, so daß sich eben das Irdische aus der tausendfältigen Zerstreuung und Verwirrung dieser Endlichkeit wieder zur Darstellung der einfachen und freien Gottheit läutere. Wäre dies nicht das Wesentliche der christlichen Schönheit?

Das ist es gewiß, und durch die Erhebung in dieses blendende Licht der Gottheit wird auch das wirklich Erscheinende an den Dingen so abgebleicht und in einander fließend, daß viele allein in eine gewisse dämmernde Unbestimmtheit das Wesen des sogenannten Romantischen, welches doch eigentlich seine Wurzel im Christenthum hat, setzen wollen.

Du hast Recht, daß dieser Irrthum diesen oder einen ähnlichen Grund haben muß; auf jeden Fall rührt er daher, daß jene bloß die äußere, sinnliche Gestaltung des Schönen sehen, und nicht die geistige, weil sie nämlich diese mit der Bedeutung für den Verstand, das heißt überhaupt die gemeine Art der Erkenntniß mit der Phantasie verwechseln. Wer aber nicht so am bloß Aeußeren klebt, der muß in der schönen Gestalt dieser Art nur den Geist verkörpert schauen, so daß sie ihm ganz erscheint, wie ein Auge, durch welches die göttliche Seele in die Welt sieht, und in welchem diese Seele wiederum von dem Beschauer gesehn und verstanden wird. So wird alles Aeußere und Sinnliche dadurch vergeistigt. Nicht wahr?

Ja wohl!

Wie ist es nun dagegen mit der Schönheit der Nothwendigkeit? Muß sie nicht ganz das Entgegengesetzte der vorigen sein, und darin bestehn, daß jedes Einzelne und Besondere nicht nur durch die allgemeinen Gesetze des Weltalls seine besondere Thätigkeit und Willkühr beherrsche, sondern daß sich in dieser jene Gesetze von selbst und als Eins und dasselbe mit ihr darstellen; wodurch das Göttliche und Allgemeine, weil es eben das Nothwendige und in jeder Erscheinung vollkommen abgeschlossen ist, und kein willkührliches Streben mehr übrig läßt, in eine ganz endliche und bestimmte Gestalt, das Grenzenlose in die strengste Grenze gleichsam gebannt würde?

Auch dies scheint mir vollkommen richtig aufgefaßt;

und ich kann hinzusetzen, daß mir auch dies der Grund zu sein scheint, warum die vorhin erwähnten Kenner meinen, bei der Griechischen Schönheit liege alles in der Bestimmtheit und Schärfe der äußeren Gestaltung.

Ja wohl, sprach ich; denn dazu, meinen sie, gehöre keine Phantasie, die Erscheinung der Weltgesetze im Besonderen zu erkennen, sondern sogenannte gesunde Sinne seien dazu hinreichend; so muß sich das Alterthum zur Schutzwehr der Geistlosigkeit gebrauchen lassen, und sie erkennen nichts von den Gesetzen des Sphärentanzes, die sich in jeder einzelnen schönen Erscheinung jener Art, wie in einem besonderen Weltkörper oder Weltall, vollständig wiederholen. Diese Ordnung muß darin also auch jede Seele darstellen, und der eigne Wille einer jeden kein andrer sein, als die Uebereinstimmung mit der Nothwendigkeit des Ganzen, und dies ist das Wesentliche dabei. Nicht so?

Eben darin ligt es.

Nun bedenke mir aber, lieber Anselm, was uns hieraus wieder für neue Noth entstehn muß, daß mit einem jeden dieser beiden Grundwesen, dem Erkennen und dem Sein, eine Welt der Besonderheit und Endlichkeit im Kampfe liegt, die es schwerlich dahin kommen läßt, sich wirklich ganz in der Erscheinung zu offenbaren!

Erkläre dich, wenn ich bitten darf, näher hierüber.

Das will ich gern. Durch die eine Art der Schönheit, die wir nun der Kürze wegen die christliche nennen wollen, soll sich die Freiheit und der einfache Geist

in der Sinnlichkeit selbst darstellen, welche ja eben das ist, was äußerlich der Seele Zwang anthut, sie durch Außendinge bestimmt und diesen unterwirft. Wäre diese nun ganz mit dem freien Geiste übereinstimmend, so wäre sie keine Sinnlichkeit mehr, und also auch nichts worin die Schönheit erscheinen könnte. Nicht wahr?

Freilich wohl.

Soll also die Schönheit darin erscheinen, so muß diese Sinnlichkeit im unendlichen Kampfe mit der Freiheit bleiben, wodurch diese auch wieder auf alle Weise beschränkt wird, und also nicht mehr das Wesen, das sich ganz selbst bestimmt, sondern nur eine werdende Freiheit ist, ein durch Verhältnisse und Beziehungen begrenztes Besonderes. Und zu einem solchen besonderen und einzelnen Wesen wäre uns auf diese Weise abermals die Gottheit selbst geworden, welches unserem Begriffe von ihr, den wir wenigstens der Schönheit wegen aufstellten, gänzlich widerspricht.

So ist es; auch sehe ich wohl, daß uns dieser Gegensatz auf die Weise nicht weiter führt, als der von Erwin aufgestellte der Seele und des Körpers.

Das bemerkst du ganz richtig. Denn auf der andern Seite wird der Nothwendigkeit, die im Ganzen waltet, und dasselbe mit den Banden ewiger Gesetze zusammenhält, auch die freie und unabhängige Willkühr einzelner Wesen, in welcher sie sich doch darstellen sollte, beständig entgegenwirken, und so hervorbringen, daß jene wenigstens nicht als vollendete und vollkommene Nothwendigkeit, sondern nur als eine sich erst entwickelnde

und im steten Werden begriffene zur Erscheinung kommen wird.

Ja ich kann es nicht ableugnen.

Sie erscheint also auch immer nur als Nothwendigkeit, insofern sie der Willkühr der besonderen Wesen entgegengesetzt ist, und ist in Beziehung auf diese Willkühr immer nur das Verneinende derselben, was sie beständig beschränkt oder aufhebt, daher diejenigen, welche sich nur an der Oberfläche der Erscheinung halten, meistens dieses Verneinen und Vernichten als das Wesen desjenigen ansehn, was die Alten in weit höherer Bedeutung das Schicksal nannten; wogegen diese Alten selbst vielmehr die Willkühr und das für sich abgesondert wirkende Leben des Einzelnen als eine frevelnde Absonderung und Empörung gegen das allgemeine göttliche Wesen der Nothwendigkeit betrachteten. Dennoch erhellt auch hieraus, daß die Nothwendigkeit immer mit dem abgefallenen Besonderen in Verhältnisse tritt, und dadurch ihrer Abgeschlossenheit und Wesentlichkeit beraubt wird.

Und auf diesem Wege, setzte nun Anselm hinzu, wirst du abermals der Schönheit ihr Ende bereiten. Was ich aber aus dir machen soll, weiß ich nicht recht, ob du etwa dich auch freust, wie ein verneinendes und vernichtendes Schicksal das Schöne zu vertilgen, oder ob du nicht endlich doch noch auf irgend eine besondere Weise wirst zugeben wollen, daß die Gottheit, indem sie das Wesen ist, auch zugleich als eine wirkliche Ursach das

Schöne schaffe. Denn dadurch würden endlich grade die Zweifel, die du selbst erregtest, aufgelöst.

Wenn ich dir nur nicht, sagt' ich, meine Gründe dagegen schon zu deutlich entdeckt hätte! Und darauf fragt' ich Erwin, dem offenbar schon wieder das Wort auf der Zunge saß, mit zuwinkenden Augen, ob er noch ein Hülfsmittel vorzubringen hätte.

Es ist eigentlich, versetzte dieser, nichts, was uns unmittelbar fördern könnnte. Mir fiel nur, indem ich euch die beiden Arten der Schönheit, welche von der Freiheit und Nothwendigkeit herstammen, erklären hörte, das ein, was ich vielfältig über die sogenannte subjektive und objektive Kunst und Schönheit gehört habe, und ob diese nicht mit jenen beiden Arten zusammenfallen möchten.

Gewiß, sprach ich, wenn beide recht verstanden werden. Was man nämlich subjektiv nennen kann, ist doch wohl die innere Beziehung der äußern Gegenstände auf die Einheit des Erkennens, und dagegen das vorzugsweise Objektive, der sich in den Gegenständen oder Objekten vollständig darstellende Gedanke!

So dachte ich mir es auch.

Du siehst aber auch wohl, fügt' ich hinzu, wie schon diese beiden Ausdrücke, die doch ganz von den gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Einfachen in der Erkenntniß und den äußeren Gegenständen hergenommen sind, das in sich enthalten, was wir leider eben gefunden haben, daß nämlich auf keiner dieser beiden Seiten die wahre Schönheit wirklich zu Stande kommen kann. Denn wo alles nach den Verhältnissen des Er-

kennenden und des Gegenstandes beurtheilt wird, da kann auch immer nur von der Welt der Verhältnisse und Beziehungen die Rede sein. Eben dadurch erhält das, was in der That in höheren Gründen seinen Ursprung hat, wenn es so in der bloßen Erscheinung aufgefaßt wird, das Ansehn der Zufälligkeit, was dir noch mehr an einem anderen Gegensatze auffallen wird, der eben dies Verhältniß auf einer noch mehr abgeleiteten Stufe und dazu unvollständig ausdrückt.

Du meinst gewiß den von Schiller aufgestellten Gegensatz des Naiven und Sentimentalen.

Eben den mein' ich. Denn das Naive ist danach ein bloß verneinender Ausdruck, welcher die Beziehung auf das Innere des Erkennens, die im Sentimentalen ist, ausschließen soll. Doch hierüber werden wir vielleicht in der Folge manches weiter besprechen können. Jetzt sieh nur darauf, daß wir auf dieses Gebiet der Beziehungen wirklich zurückgekommen sind, und zwar indem wir von den höchsten Gründen ausgingen. Denn es ist doch nun so, daß wir keine andere Einheit des Erkennenden behielten, als eine, die mit dem Zwange der äußeren Gegenstände in beständigem Gegensatze steht, und durch die Verhältnisse derselben immerfort bestimmt wird?

So fanden wir es freilich.

Ist dieses nun nicht recht die Art dessen, was wir ein Einzelwesen nennen, daß es zwar für sich Eins ist, aber in seinem Dasein doch beständig von einzelnen Verhältnissen abhangt, auch in so fern es selbst diese, nach

ihrer verschiedenen, ihm aufgedrungenen Beschaffenheit, verschieden bestimmen muß?

Ja und es folgt, wie ich wohl sehe, daraus, daß uns die Gottheit selbst zu einem solchen Einzelwesen wird.

Richtig! Auf der andern Seite aber hatten wir kein All und kein Nothwendiges ohne das entgegenstehende Einzelne, welches ebenfalls durch seine Willkühr die Zufälligkeit in sich schließt, und wodurch jenes sich immerfort erst entwickeln muß, also weder ein vollendetes All noch eine vollkommene Nothwendigkeit bleibt.

Auch dies ergab sich.

Nennen wir nun nicht diese allgemeine Nothwendigkeit, die sich in stetem Werden durch die Besonderheiten der wirklichen Welt entfaltet und entwickelt, die Natur?

Es scheint wohl beides dasselbe zu sein.

Wir hätten also, statt jenes höheren Gegensatzes der Einheit und des All doch wieder diesen zwischen dem Einzelwesen, das wir, in Rücksicht auf seine geiste Einheit, auch Person nennen, und der Natur. Dieser aber ist kein anderer, als in welchem alle Dinge dieser Welt begriffen sind; denn in jedem streitet seine Eigenthümlichkeit mit den allgemeinen Kräften der Natur, die es nothwendig bestimmen, auf die es aber auch mit jener wieder einwirkt; so daß, wenn dieser Gegensatz, wie wir doch einsahen, ein Hinderniß ist, daß die Schönheit zur Wirklichkeit gelange, wir zuletzt gestehen müssen, es könne

überhaupt gar kein Ding in dieser wirklichen Welt wahrhaft schön sein.

Davon war denn, sprach Erwin hierauf, dein mir längst verdächtiges Wort zu verstehn, als du dreist behauptetest, in jener vollkommenen Welt, von welcher vorhin die Rede war, sei alles schön, daß wir nämlich dadurch auf den schrecklichen Gegensatz vorbereitet werden sollten, nichts sei schön in dieser! Also nur zerstreute Bestandtheile der Schönheit und fast nur scheinbare Annäherungen zu derselben sollten wir in dieser gegenwärtigen Welt finden! Was aber sind diese, als nur immer neue Stacheln, die unsre Seele zur Sehnsucht nach dem Schönen reizen, ohne daß sie es je wirklich erlangen könnte! Was mir aber das schrecklichste scheint, ist dieses, daß ich nun auch gar nicht begreife, wie das Schöne in jener Welt sein kann, wenn doch dazu durchaus die Erscheinung gehört, und diese grade mit ihren nothwendigen Gegensätzen es wieder aufhebt. Und dennoch ist es da, und ich bin mir dessen so gewiß, als daß ich lebe, denn ich kenn' es aus Erfahrung!

Was dies betrifft, sprach Bernhard, so magst du manches aus Erfahrung kennen, was doch nicht da ist. Daß aber das Schöne in dieser Welt nicht vollständig gefunden wird, mag wohl richtig sein, ohne daß es dadurch aufgehoben würde; wenn wir uns nur daran halten, daß es schon an sich die unvollkommene Vorbereitung des Guten ist, welches immer nur das ist, was

erst hervorgebracht werden soll, und allein im Sollen beruht.

Damit, versetzt' ich hierauf, mein lieber Freund, wirst du wohl unsrem Erwin nicht viel Trost bringen, wenn ich ihn recht verstehe. Doch bevor er alles aufgiebt, bin ich verbunden, ihm noch den anderen Weg zu eröffnen, von welchem mich eben Anselm abhielt. Denn das seht ihr doch wohl, daß wir die ganze Sache nur erst auf Eine Weise betrachtet haben!

Wie so? fragte mich Erwin.

Wir machten es, sprach ich, so, daß wir immer das eine oder das andere, das Erkennen oder das Sein voraussetzten, und dann von da aus das Ganze betrachteten, welches nach jeder von diesen beiden Richtungen eine ganz verschiedene Gestalt annahm, wie ein sogenanntes Stabgemälde, womit die Laune unsrer Vorfahren spielte, von der einen Seite betrachtet einen Mann, von der anderen eine Frau, oder andere ganz entgegengesetzte Gestalten zeigt. Nun könnt' es ja aber wohl sein, daß das Schöne nicht so von den Seiten, sondern grade von vorn betrachtet werden müßte.

Wie sollen wir das machen, sprach Erwin, wenn doch die Gegensätze darin sein sollen, die nothwendig in der Erscheinung sind?

Wir sollen uns erinnern, versetzt' ich, daß das Schöne durchaus eine ganz eigenthümliche Art von Erscheinung ist, wobei es also wohl auf den Gegensatz vom Erkennen und Sein, in welchem die ganze Welt der gemeinen Erscheinung begriffen sein sollte, nicht so

sehr ankommen mag, sondern mehr auf den, von welchem wir auch zuerst wirklich ausgehn wollten, zwischen dem Wesen und der Erscheinung überhaupt. Nur durch den Irrthum, jenes bloß im Erkennen, diese bloß im Sein zu suchen, ließen wir uns in diesen andren Gegensatz verlocken, woraus wir indeß auch die Einsicht gezogen haben, daß in beiden Seiten desselben sowohl Wesen als erscheinendes Dasein enthalten sein müsse. Ging nicht alles so zu?

Ja, so war es auch wirklich, und das führt offenbar zu neuer Hoffnung; denn wenn wir diesen Gegensatz bei Seite lassen, so können wir ja das Wesen und die Erscheinung, jedes für sich, als etwas Ganzes betrachten, worin beides sein kann.

Richtig, mein Erwin! Dies ist auch, wie du siehst, der eigentliche Gegensatz im Schönen. Die Erscheinung ist nun das, worin Erkennen und Sein beständig wechseln und sich gegenseitig beschränken, das Wesen das, worin sie einander ausfüllen, und eins ganz so vollständig ist wie das andere; und im Schönen müssen nun dieses Wesen und diese Erscheinung zugleich Eins, und doch, um erscheinen zu können, entgegengesetzt und einander begrenzend sein. Ist es nicht das, was wir zu suchen haben?

Das ist es ohne Zweifel.

So laß uns zuerst die Bestandtheile dieses Gegensatzes betrachten. Das Wesen können wir nach allem vorigen wohl sicher auch das Göttliche, das Erscheinende aber das Irdische an der Schönheit nennen?

Wir müssen, dächt' ich, sogar.

Es ist aber doch dem ersten Anblick nach beides rein von einander geschieden, so daß wir das Göttliche, wenn es sich auch in einer ihm zukommenden vollkommenen Erscheinung offenbart, doch nicht zugleich als etwas im Laufe der irdischen Naturentwicklung enstandenes, noch das Irdische, wenn es auch sein ganzes Wesen in sich trägt, als etwas von der Gottheit ausgegangenes ansehn dürfen.

Noch versteh' ich nicht ganz, wie du das meinst.

Eben so, wie wir im vorigen bemerkten, daß wenn die Seele für sich eine ihr vollständig angemessene Erscheinung, und der Körper ein ihm ganz eigenthümliches Wesen hätte, beide rein und unvereinbar von einander geschieden wären. Offenbart sich die Gottheit in ihrer ganzen Fülle durch Erscheinung, so ist dies ihre ganz eigenthümliche Schönheit; denken wir uns dagegen die Erscheinung des Wirklichen ganz angefüllt von ihrem eignen Wesen, welches freilich, wie wir wissen, zugleich das göttliche sein muß, so ist dies wieder die Schönheit der irdischen Dinge für sich. Begreifst du nun diese vollkommene Scheidung?

Ja! Doch weiß ich nicht recht, wo die göttliche Schönheit erscheinen soll, wenn sie von der wirklichen Erscheinung durch die irdischen Dinge ganz ausgeschlossen ist.

In der Phantasie, Erwin! Bedenke doch nur immer was es für uns mit der Erscheinung überhaupt für eine Bewandtniß hat, und daß wir nicht bloß von der für

die

die Sinne reden. Wenn wir alles, was nicht unmittelbar von diesen erfaßt wird, nur für einen abgezogenen Begriff, oder, in sofern es sich uns als ein wirkliches Ding gestaltet, für ein leeres, bloß erlogenes Hirngespinst halten wollten, so könnte ja wohl von Schönheit überhaupt nicht die Rede sein. Vielmehr müssen wir immer das fest halten, daß die Erscheinung des Göttlichen in uns nicht weniger, ja noch in einem höheren Sinne wahr und wirklich da ist, als die der Gegenstände außer uns. Dieses hattest du wohl auf einen Augenblick vergessen?

Ich muß es bekennen.

Halt dir also ja recht gegenwärtig, daß in unsrem Inneren oder vielmehr in der höheren Erkenntniß überhaupt, die wir Phantasie nennen, das göttliche Wesen sich in eine wirkliche, ganz lebendige Gestalt kleidet, die uns, wenn wir sie mit den Erscheinungen der äußeren Welt vergleichen, wie ein Muster derselben vorkommt, und in diesem Sinne von vielen das Ideal genannt wird. Verstanden wir aber dieses Wort bisher von einer Regel, die in der wirklichen Welt nachgeahmt werden soll, so werden wir es nun dafür kaum gebrauchen dürfen, da die vollkommene Offenbarung der Gottheit in wirklicher Gestalt doch wohl an und für sich selbst etwas weit Höheres ist, als wenn sie nur zu einem solchen endlichen Zwecke geschähe, ja etwas von allem Zwecke ganz unabhängiges und unbedingtes. Aus diesem Wunder nun des göttlichen Daseins entsteht das Wunderbare und Unbegreifliche, daß wir die Gottheit in

Gestalten erkennen, welche ganz Erscheinung, und doch keineswegs aus der uns schon umgebenden wirklichen Erscheinung hergenommen oder daraus erwachsen sind. Oder wo fändest du wohl eine Gestalt, die Raphael nachgeahmt, wo auch mehrere, aus welchen er die vorzüglichsten Theile gesammelt haben könnte, um seinen himmelfahrenden Christus oder seine Sixtinische Maria daraus hervorzubringen? Laß dir dagegen immer, daß er oft seine Geliebte zum Muster gebraucht habe, und anderes ähnliches von andren Malern vorerzählen; konnte ihm denn jene durch etwas anderes dazu dienen, als wodurch sie ihn etwa lebendig an das Bild erinnerte, das er in seinem Innern geschaut hatte? Denn das, was göttlich an seinen Werken ist, konnte durchaus nichts Irdisches ihm gewähren. Aus diesem Zwiespalt eben zwischen dem, was auch an der göttlichen Erscheinung nur Erscheinung, und dem, was an ihr göttlich ist, entstehn die vielen Zweifel und Streitigkeiten, ob es bei der Kunst auf ein sogenanntes Ideal ankomme oder auf die strenge Darstellung des besonderen Charakters der Dinge, welche Schwierigkeit aber durchaus von den Fragenden selbst erschaffen ist, und keineswegs in der Sache ihren Grund hat. Denn weder auf dem einen noch auf dem andren Wege kann jemals der zum erwünschten Ziele gelangen, der nicht durch eine höhere Erfahrung in seinem Inneren der göttlichen Erscheinung theilhaftig geworden ist; sobald er aber diese besitzt, wird jener Zwiespalt gar nicht mehr für ihn da sein. Nachdem du dich nun hierin befestigt hast, wende deine

Blicke auf die andre Seite, des irdischen Schönen, und bedenk, ob auch nur dieses durch den gewöhnlichen Lauf der Naturentwickelung zu Stande gebracht werden kann. Leicht wirst du finden, daß auch die wirklichen äußeren Gegenstände durch das Zauberbad der Phantasie erst hindurchgegangen sein müssen, um vergöttert zu werden, und ihr eigenes Wesen in sich vollkommen auszudrücken, und ich brauche dich deshalb nur an die vielen Widersprüche zu erinnern, die wir fanden, als wir das Schöne bloß nach der gemeinen Erkenntnißweise betrachteten. Willst du endlich beide Gattungen des Schönen vergleichen, so erkennst du wohl, daß in dem göttlichen sowohl als im irdischen die ganze Phantasie gegenwärtig sein muß, und also jedes für sich ein ganz eigenthümliches Weltall bildet.

Wir haben also nun, sprach er, wenn ich dich recht verstehe, zwei Gebiete der Erscheinung, deren jedes von dem andern unabhängig ist, und worin sich das göttliche und irdische Schöne jedes für sich offenbaren.

So fanden wir es, versetzt' ich, und wir haben ja wohl dadurch den Vortheil, daß wir nicht das Göttliche und Irdische, wie vorher, in einen unauflöslichen Widerstreit zu setzen brauchen, da nun in beiden, Wesen und Erscheinung zugleich ist?

Es scheint fast so, sprach er; doch gesteh' ich, daß mir diese Trennung beider Gebiete, da doch in jedem dasselbe gegenwärtig ist, noch immer nicht die ganze Schwierigkeit zu lösen scheint.

Besinne dich doch, sagt' ich, ob diese Trennung nicht

wirklich überall vorkommt. Du wirst gestehn müssen, daß in aller uns bekannten Kunst die Darstellung göttlicher Wesen von der des Irdischen rein zu unterscheiden ist.

Es ist wohl so, erwiedert' er darauf; aber indem ich recht darauf hinsehe, bemerk' ich deutlich, was mir vorhin schon vorschwebte, daß ja in jedem dieser Gebiete derselbe Widerstreit zwischen Wesen und Erscheinung, der uns schon längst quälte, abermals zurückkehrt.

Und lieb, sprach ich, mein Erwin, ist es mir, daß es dir einfällt; sonst hätte ich dich sogleich aufmerksam darauf machen müssen. Denn das ist nicht zu leugnen, daß, wenn gleich jener Gegensatz von Erkennen und Sein nicht derselbe ist mit dem des Wesens und der Erscheinung, doch in dieser selbst, die ein Bestandtheil beider Gebiete sein muß, der erste ganz so unversöhnbar bleibt wie zuvor, und dadurch allezeit die vollständige Offenbarung des mit sich selbst ganz einigen Wesens verhindert wird. Ist es nicht so?

Ja, das meint' ich eben.

Es bliebe also auch hier die Erscheinung dasjenige, worin Erkennen und Sein, auf die Art, wie wir es bei unsrem vorigen Versuche fanden, einander immerfort bekämpfen, und selbst das Wesen fiele, in sofern es im Schönen erscheinen muß, unter diesen Widerstreit; dagegen das Wesen für sich das bleibt, worin ungetrübte Uebereinstimmung mit sich selbst gefunden wird, an welcher folglich auch die Erscheinung in so fern sie Offenbarung des Wesens sein soll, Theil haben müßte; so

daß beides, statt sich zu vereinigen nur um so schärfer von einander getrennt würde!

Leider ist das wohl die Folge davon.

Unser neuer Versuch hätte uns also fast noch mehr vom gewünschten Ziele abgeführt?

Das wenigstens; wenn er uns nicht gar bewiesen hat, daß es ganz unerreichbar sei.

Wirst du schon wieder muthlos? Laß uns lieber auf etwas denken, wodurch uns dieser Versuch doch helfen könnte, wenn wir es noch in ihm auffänden.

Herzlich gern, obwohl ich nichts der Art ersehe.

Nun, wir müssen doch wenigstens alle Folgen erschöpfen, die er haben kann, um uns davon zu überzeugen. Sieh also noch einmal zurück auf das schon Gefundene. In der göttlichen Schönheit sollte doch das Wesen, in der irdischen die Erscheinung vorwalten!

So war es.

In jedem von beiden war aber wieder Wesen und Erscheinung unvereinbar.

Freilich.

So müssen also auch beide Gebiete des Göttlichen und Irdischen auf dieselbe Art unvereinbar sein; und doch sind sie wieder ganz gleichartig, in so fern sie schön sind, und das Wesen in beiden ist. Etwas der Art nun, worin diese beiden entgegengesetzten Dinge mit einander vollkommen Eins und doch wirklich entgegengesetzt sind, war ja nun wohl die Erscheinung des Schönen.

Das sollte sie sein. Wo aber finden wir den Uebergang zwischen dem Göttlichen und Irdischen,

nachdem wir beide Gebiete so rein von einander geschieden haben?

Einen Uebergang also, siehst du doch, müssen wir suchen; ohne diesen bleibt uns die Erscheinung des Schönen in beiden Gebieten, wie wir uns nun wohl hinlänglich überzeugt haben, etwas unmögliches. Dieser Uebergang aber kann doch wohl abermals nicht die Beziehung sein, die der Verstand zwischen dem Begriff und den einzelnen Dingen hervorbringt?

Nimmermehr! Diese ist ja eben durch die Scheidung beider Gebiete noch vollständiger aufgehoben.

Gut! Es muß also eine höhere Art von Verknüpfung zwischen beiden sein, etwas, das wir bisher, wenn es auch schon vorgekommen sein sollte, wenigstens in unserer Betrachtung der schönen Erscheinung noch gar nicht berührt haben. Denn wir haben das Schöne doch immer nur als einen schon fertigen Gegenstand betrachtet, und dessen Bestandtheile untersucht; jetzt aber sehn wir, daß wir damit nicht ausreichen, sondern daß diese Bestandtheile, näher geprüft, immer unvereinbarer werden. Es entsteht uns also hiedurch eine ganz neue Grundlage der Untersuchung, indem wir eine Vereinigung beider Seiten des Schönen finden müssen, die offenbar, wie du siehst, durch eine Thätigkeit hervorgebracht werden muß. Von dem Besonderen nun, und Einzelnen der bloßen Erscheinung kann diese, wie es scheint, nicht aufsteigen zum Göttlichen; denn in dem Einzelnen als solchem ist dieses Wesen nicht; es muß also wohl die Thätigkeit sein, wodurch die Gott-

heit die Wirklichkeit hervorbringt, und selbst wirklich wird.

Hieran, sagte darauf Erwin, hab' ich auch schon gedacht, als ich zuerst auf die Nothwendigkeit eines Ueberganges fiel; mich hielt nur das ab, daß wir in jene Thätigkeit, welche die Dinge nach den Gedanken Gottes schafft, früher nicht die Schönheit, sondern die Güte setzten. Denn die Thätigkeit, die das Schöne schuf, sollte ja selbst schon Erscheinung sein.

Mich aber, fiel hier Bernhard ein, ermuthigt eben dasselbe, noch einmal zu meinen ersten Behauptungen zurückzukehren. Denn eine solche Thätigkeit, welche die reine und höchste Erkenntniß in der wirklichen Erscheinung auszudrücken und diese danach umzuschaffen strebt, kann doch wohl keine andere sein, als die des freien Willens; wenn aber diese das einzige Mittel ist, die einander ins Unendliche fliehenden Bestandtheile des Schönen, wie ihr sie annahmet, zusammenzuhalten, so muß sie auch der Grund der Schönheit selbst sein. Ich bitte dich deshalb, lieber Erwin, mir nur auf einen Augenblick das Wort zu vergönnen, um zu sehn, ob ich mich nun hierüber besser mit Adelbert verständigen kann.

Nachdem hierauf Erwin durch eine freundliche Geberde angedeutet hatte, daß er zurücktreten wolle, wandte sich Bernhard wieder an mich, und sagte:

Du giebst nun selbst zu, Adelbert, daß die Schönheit ihren Grund nur in der freien Thätigkeit haben kann, die von dem einfachen Wesen des Erkennens aus,

die wirklichen äußeren Gegenstände bearbeitet. Es liegt also schon in dieser Thätigkeit ein Gegensatz jenes Wesens mit den äußeren Erscheinungen; sollte dieser nicht in den Gegenständen, die wir schön nennen, wieder gefunden werden, und der des Schönen im engeren Sinne mit dem Erhabenen sein?

Lieber Bernhard, sprach ich darauf, wenn wir den Weg, den du eben wieder betrittst, noch einmal verfolgen wollten, so würden wir abermals ganz auf dasselbe gerathen, was ich dir neulich schon bestritten habe, und was du, wenn auch nicht aufgabest, doch, genau genommen, nicht halten konntest. Dafür gedenk' ich indeß, wenn du mir uneingenommen folgen willst, dir jetzt erst recht deutlich zu beweisen, worin eigentlich dein damaliger Fehler lag.

Recht gern, versetzt' er, will ich Acht geben, ob es mir vielleicht gelingt, unsre Meinungen zu vereinigen.

Nun wohl! sprach ich. Haben wir nicht eben, wenn du irgend das, was ich mit Erwin ausmachte, mit deiner Aufmerksamkeit begleitetest, deutlich eingesehn, daß sowohl die göttliche wie die irdische Schönheit ganz in Erscheinung übergegangen sein muß, wenn sie Schönheit sein soll, und waren uns nicht das Göttliche und Irdische so zwei Gebiete der Erscheinung selbst geworden?

Ja, nach euren Darstellungen war es so.

Meinst du nun, daß sich dieses auf irgend eine Weise mit deinen Ansichten vereinigen lasse? Deine

äußeren Gegenstände sind doch wohl bloß Erscheinung und enthalten gar nichts wesentliches, sondern erwarten dies erst von der höheren sittlichen Thätigkeit?

So sah ich es an.

Es fehlt ihnen also, was das Irdische zum Schönen macht, das inwohnende Wesen. Deine reine Thätigkeit dagegen ist durch keinen Gegenstand an und für sich selbst wirklich geworden, sondern soll es erst werden durch ihre bekämpfende und umwandelnde Wirkung auf die Gegenstände.

Auch das ist wahr.

Es fehlt ihr also wiederum an der Erscheinung; wogegen das göttliche Schöne wirklich schon Erscheinung sein sollte. Du siehst also, daß alles dies nur scheinbar deinen Annahmen angemessen, und in Wahrheit ihnen ganz widersprechend ist.

Ich muß es wohl gestehn!

Nun so höre nur noch weniges, damit du auch über unsere Thätigkeit besser belehrt werdest. Diese sollte das Göttliche mit dem Irdischen in Eins und dasselbe verbinden, damit in beiden zugleich Wesen und Erscheinung, die einander unversöhnlich bestritten, auch Eins und dasselbe würden. Nicht so?

Ja freilich.

Sie muß also ihren Grund haben, in einer Kraft des Göttlichen zu erscheinen, und in einer Kraft des Irdischen, sein eigenes Wesen in sich zu entfalten, und beide Kräfte müssen zugleich Eine sein, indem sie sich durch dieselbe Thätigkeit, die beide Seiten zu Einem

verknüpft, offenbaren. Siehst du ein, daß es so sein muß?

Gefordert wird das allerdings hiezu.

Was aber in der Thätigkeit begriffen und nur durch dieselbe da ist, das ist doch noch nicht vollendet, sondern erst im Werden, und dieses Werden ist ganz in der Erscheinungswelt gegenwärtig, da das göttliche Schöne sowohl als das irdische ganz Erscheinung sein sollte.

Das wäre nach den Annahmen wohl richtig. Aber mich dünkt, du kommst so auf Anselms Ideen hinaus, wonach die Gottheit Ursach, das heißt der erscheinende Ursprung der Thätigkeit sein soll, und doch zugleich Gottheit.

Hiegegen, lieber Bernhard, bedenke nur, daß Anselms göttliche Ursach allein die Ursach alles Schönen, die meine aber selbst schon erscheinende Schönheit, also zugleich das sein soll, was sein Abbild wäre.

Du hast Recht, dies ist etwas anderes.

Wenn du das einsiehst, so werden wir nun das Ganze, das wir gefunden, überschauen können. Wir hatten nämlich zwei Gebiete der wirklichen erscheinenden Schönheit, wovon das eine von der Gestalt angefüllt war, welche die Gottheit selbst, in unsrer Phantasie erscheinend, annahm, das andere von den irdischen Dingen, welche durch sich selbst in ihrer Eigenheit das göttliche Wesen als erscheinend ausdrücken. Beide fließen uns zu Einem und demselben Reiche der Erscheinung zusammen, indem durch eine wunderbare Thätig-

keit das Göttliche, zur Wirklichkeit werdend, sich in das Irdische niedersenkt, und zugleich dieses von der göttlichen Herrlichkeit als seiner eigenen erfüllt wird. Wenn nun dieses ganze Reich der Schönheit nur durch solches Werden besteht, so muß sich darin immer noch die in die Wirklichkeit hervorbrechende Kraft Gottes von der die Gottheit in sich hegenden und entwickelnden der einzelnen Dinge unterscheiden lassen; denn nur durch diesen Gegensatz wird der Uebergang und seine Richtung bemerkbar, und beide Gebiete gehn bloß dadurch nach entgegengesetzten Seiten auseinander. Jenes göttliche Wirken nun strahlt als Erhabenheit aus dem Mittelpunkte des göttlichen Wesens hervor; die wesentliche Kraft des Einzelnen strömt als Schönheit durch die unendliche Mannigfaltigkeit der wirklichen besonderen Dinge, und sättigt dieselbe gleichsam überall mit innerer Einheit. So wie der Mittelpunkt der körperlichen Kugel nirgend für sich gefunden wird, sondern nur die körperliche Ausdehnung desselben als Masse bis zur vollendeten Oberfläche wirklich da ist, so breitet sich auch im Erhabenen der göttliche Mittelpunkt schon als Erscheinung zur Oberfläche der wirklichen Dinge aus, und wiederum ist diese gerundete Oberfläche nichts andres, als die Wirklichkeit, die als Schönes überall das gleiche Wesen des Mittelpunktes gegenwärtig und lebendig in sich schließt. Uebersiehst du nun die Verhältnisse, die uns durch diese ganz eigenthümlich gedachte Thätigkeit entstehn?

Wie du sie meinst, überseh' ich nun wohl, obgleich

mir noch der rechte Beweis dafür mangelt. Doch gesteh' ich dir gern eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu, wenn ich bedenke, wie uns das Erhabene wirklich erscheint.

Dies also, mein Freund, bedenke nur recht gründlich, und sieh ein, daß die übermächtigen Naturkräfte, und die furchtbaren Erscheinungen, in welche viele die Erhabenheit setzen, uns nur die mit unzähligen anderen Gefühlen vermischten Erinnerungen an dasselbe aufregen, wenn wir dabei auch nur dunkel an ihren vollkommenen göttlichen Ursprung denken, der ächten Erhabenheit Sitz aber nur da sein kann, wo überhaupt die volle Schönheit gefunden wird, in der Gestalt vollkommener Einzelwesen, in welche sich daher auch nothwendig für unsre Phantasie die Gottheit kleidet. Und zwar geht sie von der Fülle Gottes selbst, der, weil er der Urquell aller Gestalten ist, am schwersten in eine ganz besondere gefaßt werden kann, durch eine Stufenfolge göttlicher Wesen in die ganz begrenzte Menschlichkeit über, und überall, wo wir ihr begegnen, ergreift uns nicht knechtische Furcht noch banges Beben, sondern das Entzücken der Ehrfurcht, welches uns durch Anbetung zum Gefühle der Seligkeit emporhebt. Ein solches religiöses Gefühl ist auch überall von der würdigen Anschauung des Erhabenen unzertrennlich, worüber ich dich am sichersten zur eignen Erfahrung verweisen kann; denn das eben nennen wir im wahren Sinn erhaben, worin der göttliche Ursprung noch ganz erkennbar und unverfälscht hervorleuchtet, und uns die annahende

Gegenwart der Gottheit überzeugend ergreift. Senkt sich aber die Erhabenheit tiefer in die ganz wirklichen, irdischen Dinge, und erfüllt dieselben überall mit dem Ausdruck der Göttlichkeit auch in ihrem gewöhnlichen Leben und Dasein, so entsteht uns daraus die Erscheinung des Irdischen in göttlichem Lichte, oder von dem göttlichen Standpunkte aus, welche die Würde genannt, oder wofür wenigstens dieser Name am besten aufgespart wird. Würdevoll nennen wir mit Recht nur den, welchem die Erhabenheit zur gewöhnlichen Natur geworden ist, so daß sie sich auch überall in seinem gemeinen Dasein ausdrückt, die ganz menschlich erscheinende und handelnde Gottheit, so wie den von ihr erfüllten und nur sie darstellenden Menschen. So dringt die Erhabenheit bis in alle Besonderheit der endlichen Welt, und von dem göttlichen Schaffen aus erfüllt sie alles. Betrachten wir aber dieses Endliche selbst, wie sein eigenes, bloß besonderes Dasein ganz durchdrungen ist von der göttlichen Einheit, so ist es nur eben dieses Göttliche, was sich uns durch die einzelnen Dinge als deren eigenthümliches Wesen offenbart, und dadurch sind sie schön in einem engeren Sinne. Denn um die Schönheit in den Dingen zu erkennen, müssen wir sie durch die Anschauung schon in ihrem Wesen zu ergreifen wissen; dann werden wir aber auch auf das innigste und herzlichste beglückt und erfreut, in unsrer vertrautesten Umgebung und in demjenigen, was unsrem sterblichen Loose ganz verwandt und befreundet ist, die Gottheit selbst als dieses Besondere in freundlicher Gegenwart

wahrzunehmen. Darum ist das Schöne in seiner eigenen Göttlichkeit doch zugleich so gesellig und lieblich; und unersättlich sind wir in seinem, von jenem fremderen Grauen befreiten Genusse. Welche Lust aber und welch ein leichter und doch vollkommener Genuß der Gegenwart ist uns erst bereitet, wenn wir endlich auch die Schönheit jedes Theilchen der besonderen Dinge und die genauesten Verhältnisse derselben anfüllen und vergöttern sehn, worin eben das besteht, was wir gewöhnlich mit einem fremden Worte Grazie, mit einem deutschen aber am besten Anmuth nennen! Denn das Wort Reiz, welches die Erregung der Begierde, oder sei es auch einer höheren Sehnsucht bezeichnet, reicht uns bei weitem nicht hin, die heitere Verwandlung des Wesens in alle mannigfaltige Wirklichkeit und zeitliche Bewegung auszudrücken, wodurch uns erst das Schöne in jedem Augenblicke seines Daseins recht genießbar, und uns zum vielfach vertheilten, fast unbewußten Genusse dargeboten wird. Nicht unrecht hatte daher der große Lessing, wenn er den Reiz, worunter er die Anmuth verstand, für Schönheit in der Bewegung erklärte, weil sie sich in der Bewegung freilich durch die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit derselben am auffallendsten offenbart. Wie also Würde sich zur Erhabenheit verhält, so Anmuth zur Schönheit; und weil Würde und Anmuth am meisten im Aeußeren und Zeitlichen, wie auch in der Bewegung, bemerkt werden, so glauben die meisten Menschen sie auch am besten durch bloß äußere Geberden nachahmen zu können, wogegen sie Er=

habenheit und Schönheit als innere und bleibende Eigenschaften anerkennen. Wir aber haben uns überzeugt, daß alles eins und dasselbe ist, und sich nur durch die Richtung der von uns aufgefundenen, verknüpfenden Thätigkeit unterscheidet. Siehst du nun das Verhältniß, wie ich es nach meiner Ansicht aufstellen muß, deutlich ein?

Wunderbar, versetzte Bernhard darauf, überzeugst du mich, wenn ich recht unverwandt auf die wirklichen Erfahrungen über das Erhabene und Schöne sehe, wiewohl ich immer noch glaube, daß auch so noch alles dies auf die Sittlichkeit bezogen werden könne.

Ob du nun darin, versetzt' ich, und in welchem Sinne du recht haben kannst, darf uns jetzt nicht in unsrem Gange stören, sondern zufrieden muß ich für jetzt sein, wenn du nur erkennst, daß die Verhältnisse, die wir ableiteten von ganz anderer Art sind, als die womit du sie vergleichest. Dies wirst du doch zugeben?

Mit voller Ueberzeugung.

Du siehst auch wohl ein, daß nach unsrer jetzigen Ansicht sowohl das Göttliche schön, als das Irdische auch erhaben sein kann? Denn es ist dieselbe, schaffende Thätigkeit die durch beides hindurchgeht, und nur von verschiedenen Seiten angesehn wird. Nur in dieser Thätigkeit, und durch deren Richtung sind Erhabenheit und Schönheit unterschieden, nicht aber durch irgend einen Gegensatz ihres Stoffes. Dieses kannst du auch am besten daran sehn, daß in jeder von diesen beiden Seiten der Welt des Schönen, beides, das allgemeine Göttliche und das Einzelne, in seinem ganzen Umfange wie-

der vorkommt. In der Würde geht die Erhabenheit bis in das Aeußerste der wirklichen Erscheinung über, und verschmäht keinen in derselben vorkommenden Stoff, nicht das Endliche und noch so eng Begrenzte, welches auch nicht sein kann, da ja das Göttliche sich selbst vollkommen begrenzen muß, um auch nur als Erhabenes erscheinen zu können; die Schönheit aber, die sich nach der einen Richtung als Anmuth bis in die kleinsten Theilchen des Stoffes verbreitet, erhebt sich nach der anderen eben so hoch in das Göttliche, als nur immer die Erhabenheit, und nichts an sich Erhabenes ist über ihr, weil, wenn sie nicht die Gottheit selbst in der Gestalt des Gegenwärtigen vollständig umfassen könnte, sie gar nicht Schönheit sein würde. Hiermit will ich nicht leugnen, daß unter den wirklichen Dingen manche fähiger sind, der Erhabenheit andere der Schönheit den Stoff zu geben; allein von diesen Dingen sprechen wir jetzt nicht in Beziehung auf ihre Verschiedenheiten unter sich, sondern bloß von dem Gegensatze des Göttlichen und der besonderen, endlichen Erscheinung. Diese unterscheiden sich hier gar nicht als Stoffe für sich, sondern nur durch die Art, wie sie im Verhältniß des Schönen und Erhabenen sich darstellen, und da können wir wohl sagen, die Erhabenheit gleiche mehr einer von Einem Punkte ausstrahlenden Thätigkeit, die Schönheit mehr einem durch die Oberfläche des Daseins verbreiteten Zustande, nur daß jenes Wirken schlechterdings nichts wäre, ohne den Zustand, in welchem es gleichsam als Erscheinung stehn bleibt, noch dieser Zustand etwas, ohne das in ihm

leben-

lebendig erkannte Wirken. Dieses offenbart sich auch in den Verhältnissen der Würde und Anmuth, ohne dem, was ich hiervon zuerst sagte, zu widersprechen. Denn die Würde, welche die in das Begrenzte ganz übergegangene Richtung der Erhabenheit ist, wird am meisten als ein Zustand der Gleichmäßigkeit und Ruhe wahrgenommen, weil sich darin die Erhabenheit gleichsam mit der Wirklichkeit gesättigt hat; dagegen wir mit dem Erhabenen für sich immer den Gedanken der Kraft und Macht, und einer gewissen Gewaltsamkeit verbinden; und dennoch erscheint die Würde, wie ich schon vorher sagte, mehr als etwas Aeußeres und Zeitliches. In der Anmuth hingegen ist Bewegung, nicht als die Aeußerung einer göttlichen Kraft, sondern eine zufällige und endliche, welche aber durch den allgemeinen Zustand der Schönheit beherrscht wird, innerhalb der Einstimmigkeit desselben das Göttliche in sich erhält, und nie aus den ewigen Schranken der Schönheit weicht, die sich also hiedurch desto vollkommener bewährt; die Schönheit selbst aber wird mehr ruhend gedacht, und zur göttlichen Wirksamkeit nur dann, wenn wir uns mit unserer Anschauung ganz in ihr Inneres versenken. Diese Natur des Schönen und Erhabenen hat diejenigen getäuscht, welche zwar die Richtungen bemerkten, wonach sich beides entwickelt, nicht aber daß sich jede von diesen in der anderen auf schöpferische Weise vollendet und sättigt; und hieraus sind die einseitigen Vorstellungen entstanden, welche für beide ganz verschiedene Gründe der Erklärung annehmen mußten, und sie gänzlich von

einander losrissen und vereinzelten. Wer nämlich bloß die Richtung sieht, worin die Erhabenheit als ein Streben erscheint, der hält sie für bloße Uebermacht, Schrekken und Furchtbarkeit; denn ihm fehlt ihre Versöhnung mit dem Endlichen, wodurch sie doch allein erscheinen kann; und wenn er nun die Schönheit in dem erscheinenden ruhend findet, so hält er diese für etwas bloß gegebenes, das nur auf den Begriff bezogen werden müßte, um verstanden zu werden, zu welchem er es aber nie vollständig verbinden kann, weil er nicht sieht, daß derselbe als ein gegenwärtiges Wirken selbst diesen gegebenen Zustand schafft. Nachdem wir aber hievon das Wahre und die innere Einheit erkannt haben, wird es uns leicht zu bemerken, wie Erhabenheit und Schönheit in ihrer scheinbaren Trennung auf diesen inneren Zusammenhang hindeuten, und es scheint uns nun seltsam, daß nicht schon dieser Gegensatz selbst und die äußerlich bemerkbaren Verhältnisse beider Seiten vermuthen ließen, es sei nur die Eine und selbe Thätigkeit, welche darin nach entgegengesetzten Richtungen erscheine. Bist du auch mit diesem allen einverstanden?

Vollkommen, sprach er, so weit ich deiner Entwicklung dessen folge, was wir im Erhabenen und Schönen wirklich wahrnehmen.

Nun vergiß mir aber auch nicht, fuhr ich fort, daß diese Thätigkeit beides auf das innigste mit einander verbinden mußte, und eigentlich nur da ist, wo beide Seiten ganz in Eins zusammenfallen. Erinnerst du dich, daß nur dadurch das Schöne wirklich da sein konnte?

Ja, davon eben gingst du aus.

Es müssen also auch durchaus Erhabenheit und Schönheit ganz und gar in einander verfließen, und als ein Mittelding zwischen beiden, das wirkliche, vollständige Schöne, in der allgemeinen Bedeutung des Worts, entstehn.

So müssen wir es wohl denken.

Das Erhabene wird also immer nur als ein Hinstreben zum Schönen, dieses als eines zu jenem erscheinen, und es wird das abermals wahr werden, was wir schon neulich bemerkten, daß die volle Schönheit nur in der ununterscheidbaren Mitte beider gefunden wird.

Auch dies scheint nach allem vorigen richtig.

Nun sagt mir aber, sprach ich, liebe Freunde, was wir mit unserer Thätigkeit anfangen, oder vielmehr wo wir mit ihr enden, wenn darin Göttliches und Irdisches, Erhabenes und Schönes unterschieden werden müssen, und diese doch nur da etwas sein sollen, wo sie nicht mehr unterschieden werden können!

Alle schwiegen hierauf nachdenkend still, bis Erwin sich zuerst faßte, und, den Blick fest auf den Boden geheftet, mit einiger Anstrengung sagte: dieses, Adelbert, scheint mir noch nicht das Schlimmste zu sein, sondern ein anderes.

Was denn? fragt' ich.

Daß ich, fuhr er fort, nun überhaupt nicht mehr weiß, wo diese ganze Thätigkeit herkommt, noch was sie ist. Denn anfangs dacht' ich, es wäre die Thätigkeit Gottes, wodurch er die äußeren Erscheinungen

schafft, weshalb mir eben damals das Schöne zu sehr mit dem Guten vermischt zu werden schien. Jetzt aber ist ja die Gottheit selbst zu einer Erscheinung geworden; wie kann denn nun von ihr noch die ursprünglich schaffende Thätigkeit ausgehn? Mich dünkt wirklich, dies grenzt an denselben Widerspruch, den du schon in Anselms Behauptungen aufdecktest.

Herrlich, herrlich, rief ich aus, mein trefflicher Erwin, entsprichst du meiner Erwartung! So hast du denn richtig gefunden, worauf es ankommt, und stehst an der letzten Schaale, durch welche du bald zum Kern durchbrechen wirst!

Wie so? versetzte der erröthende Jüngling. Ich schäme mich in der That, daß du so gut von mir denkst, während ich vielleicht nicht weiß, was ich gesagt habe, noch wo ich stehe.

Gleich viel, sagt' ich; daß ich dir noch eine kleine Hülfe geben muß, das ändert die Sache nicht. Antworte mir nur darauf! Wenn Gott die Erscheinungen der Dinge schafft, was offenbart er denn in diesen als sich selbst? Oder wenn er darin etwas anderes offenbarte, müßt' er dann nicht den Stoff seiner Schöpfung aus einem Anderen hernehmen, als aus sich selbst? Welches doch wohl der Idee, die wir von Gott haben, widerspräche?

Ganz gewiß. Er offenbart darin sich selbst.

In der geschaffenen Erscheinung also, in so fern sie Offenbarung Gottes ist, muß auch Gott selbst offenbart sein; woraus du erkennen wirst, daß das Göttliche und

das Erhabene selbst wieder mit in der schönen Erscheinung, worin er sich eben vollkommen offenbart, hervortreten muß.

Ja, so ist es in der That; und der eine Zweifel ist vielleicht schon damit gehoben.

Nun, so sieh auch noch dies zweite. In der göttlichen Thätigkeit ist doch wohl der Schöpfer und das Erschaffene ganz Eins, und kein stückweises, eine Zeit durchlaufendes Werden zwischen dem einen und dem anderen denkbar?

Nein; und mich dünkt, das nennen wir eben Schaffen; jenes stufenweise könnten wir eher Machen nennen.

Ganz recht; wenn aber dies ist, so ist auch Thätigkeit und schon vollendetes Dasein Eins. Nicht wahr!

Ohne Zweifel.

Sieh also nochmals auf das vorige, und bemerke, daß also nur grade da, wo uns das vollendete Schöne zu Stande kam, in jenem Mittelpunkte, der die Enden vereint und so die Thätigkeit scheinbar auslöscht, von uns die wahre schaffende Thätigkeit erfaßt werden kann, dergestalt, daß eben das Schöne, als wirklich erscheinendes Ding, und das Schaffen Gottes mit Einem Schlage zugleich da, und das Eine und selbe sind, das nur nach verschiedener Ansicht als dies oder jenes betrachtet werden kann.

Die Schaale ist durchbrochen, rief er nun: ja, wie Schuppen fällt es mir von den Augen; und fast möcht ich mich verwundern, daß ich nicht früher auf diesen

alles erleuchtenden Gedanken gefallen bin. Doch eben dieser ist wohl die Offenbarung, die auch nöthig ist, um den wahren Sinn des Schönen überhaupt zu erkennen, so wie sie in jedem einzelnen schönen Dinge wiederkehrt. Ich verstehe dich doch recht, wenn ich mir denke, daß in Gottes schöpferischer Thätigkeit schon von Anfang an das Erschaffene mit gegenwärtig, und also ein ganzes Weltall darin enthalten ist, und eben so alles, was darin ist, auch zugleich in der Erscheinung derselben mit dem ganzen Umfange des Göttlichen und Irdischen sich offenbart?

So eben ist es, mein Erwin, und so muß es sein, wenn du es scharf durchdenkst. Ja, auch darin triffst du ganz das Wahre, wenn du erkennst, daß hier eben jene göttliche Offenbarung sei, durch welche wir überhaupt erst zur Wahrnehmung des wahrhaft Schönen gelangen. Denn wie könnte wohl für uns eine wahrnehmbare Gestalt Gottes, wenn gleich in unsrer Phantasie, wirklich entstehn, wie also eine göttliche Schönheit, wenn nicht die Gottheit selbst in ihrer eignen Schöpfung sich offenbarte, und also zugleich das Schaffende und das Erscheinende wäre! An der göttlichen Schönheit und dem Erhabnen ist dies nur am auffallendsten, sonst kann aber auch das Irdische nie schön sein, ohne eine solche Verwandlung der Gottheit in wirkliches, gegenwärtiges Dasein; denn bloß durch ihre Gegenwart ist ja irgend etwas schön. Eben daher nun, daß dieses zur Schönheit so ganz unentbehrlich ist, kommt es, daß wir gemeinhin, ohne weiter zu fragen, ein Dasein und

eine wirkliche Persönlichkeit Gottes annehmen, wodurch eben unbewußt die Ansicht entsteht, die wir vorhin bei Anselm angreifen mußten, wonach Gott bloß als eine persönliche Ursach der Welt gedacht wurde; deren Verhältniß zu der unsrigen, dünkt mich, nunmehr so einleuchten muß, daß auch Anselm uns beistimmen wird.

Ich kann wohl nicht anders, sprach dieser darauf; um so weniger, da ich überzeugt bin, daß im Wesentlichen doch beide Meinungen auf Eins zurückkommen. Denn eine schaffende und zugleich selbst in die Wirklichkeit übergegangene Gottheit ist in beiden. Doch will ich dir gern zugestehn, daß du mir meine eignen Gedanken noch um vieles klarer gemacht hast.

Wie groß mein Verdienst hierin sei, versetzt' ich, lieber Anselm, dabei wollen wir uns nicht weiter aufhalten, wie es denn überhaupt besser ist, andre davon sprechen zu lassen. Lieber will ich mit Erwin sogleich die nächsten Folgen unsres Fundes suchen.

Von Herzen gern, sprach Erwin.

Nun wohl, sagt' ich; da in dem Schaffen keine Zeitfolge sein kann, so ist ja wohl in dem Augenblicke der Handlung das Schöne zugleich ganz im Schaffen, und zugleich ganz wirkliches Ding?

So muß es sein.

Als wirkliches Ding aber ist es das Hervorgebrachte, und zugleich nur da, wo Erhabenes und Schönes ganz Eins sind. Also ist wirklich nur in deren Einheit die volle Schönheit der wirklichen Dinge. Nicht so?

Ja, so folgt es, und wir müssen nun lieber annehmen, daß Erhabenheit und Schönheit, als entgegengesetzt, wirklich nur ein scheinbares Hinstreben zur vollen Schönheit bezeichnen. Denn wie sollten wir es nicht aufgeben, ein wesentliches Verhältniß zwischen beiden zu finden, wenn wir dadurch allein das Schöne retten können?

Gut, sagt' ich; ist nun das Schöne so ganz wirkliches Ding, so wird es doch hiedurch als solches ganz den Gesetzen der wirklichen Erscheinung, und also abermals allen ihren Gegensätzen und Verhältnissen unterworfen, welches ihm aber nun nicht zu schaden scheint, indem es zugleich als Schönheit der gemeinsame Mittelpunkt der Verhältnisse sein muß.

Eben dadurch, sprach er, wird es uns gerettet.

Wenn es nur nicht, versetzt' ich, in einen neuen Strudel der Verwirrung geräth! Denn sieh; als ein wirkliches, schönes Ding muß es doch mitten unter ganz gemeinen Erscheinungen sein, worin eine solche Offenbarung des Göttlichen nicht ist, und mit diesen in Verhältnissen stehn; sonst wär' es gar nicht mit in der erscheinenden Welt.

Ohne Zweifel!

Dieses Verhältniß ist nun doch wohl ein ganz feindliches, indem der gemeine Naturlauf allenthalben die Einheit, die im Schönen ist, zerreißt und verstümmelt, so daß dessen Hervorbringungen als dasjenige erscheinen, was sich gegen alle Schönheit empört; dieses aber nennen wir ja wohl das Häßliche?

So nennen wir es; doch scheint mir, es könne auch gleichgültige Dinge geben, die weder schön noch häßlich seien.

Es scheint aber auch wohl nur so, wenigstens wenn wir von dem vorher festgestellten ausgehn. Giebst du nämlich überhaupt nicht auf die Schönheit Acht, weil du etwa die Dinge zu einem besonderen Zwecke, nach ihrem Nutzen, oder nach anderen Verhältnissen betrachtest, welches man die ernsthafte Betrachtung nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nennen könnte, so werden sie freilich weder als schön noch als häßlich erscheinen; sobald du aber einmal das Schöne bemerkst, so stellt sich auch gleich das Häßliche zur Vergleichung daneben; denn keine stufenweise Vermittlung ist ja, wie wir gesehn haben, zwischen dem wesentlichen und dem bloß gemeinen Dasein.

Ich muß es zugeben.

Du wirst auch bemerken, daß dieser Kampf sich sogleich beim Anblick des Häßlichen durch ein unbewußtes, heftiges Widerstreben des Besseren und Wesenhaften in uns verräth, welches die Schaam genannt wird; der Schaamlose dagegen stürzt sich mit Bewußtsein in das bloß gemeine und häßliche Dasein, weshalb wir ihn auch als einen frechen Empörer beurtheilen. Oder kommt nicht Frechheit, Schaamlosigkeit, Häßlichkeit, und alles was damit verwandt ist, am Ende darauf hinaus, daß die ganz gemeine Natur und das bloß Zufällige in den Dingen das Wesentliche verdrängen und sich an dessen Stelle setzen will? Denn jetzt nenn' ich

zufällig eben das, was bloß durch seine zeitliche und ganz besondere Beschaffenheit unser Gemüth an sich reißt, in so fern es ebenfalls nur zeitlich und des augenblicklichen Genusses fähig ist; wozu nicht bloß die sinnlichen Neigungen, sondern manches andere in uns, was oft sehr hoch angeschlagen wird, gehören möchte. Dieses nun, indem es sich selbst als Wesentliches geberden und dessen Ausdruck sein will, ist häßlich; oder du kannst auch sagen, das ganz Gemeine in uns, das sich selbst für schön ausgiebt, ist die Frechheit, welche demnach das grade Gegentheil der Anmuth wäre. Wenn du über diese Verhältnisse näher nachdenkst, wirst du dich wohl von dem gesagten überzeugen.

Ja, diese Beziehungen lassen mir keinen Zweifel übrig.

Nun denke bei dem allen auch daran, daß das Schöne nicht ohne diese gemeine Seite der Erscheinung bestehn kann, da es ja auch ganz Erscheinung ist. Die Schönheit löst sich also, als Erscheinung betrachtet, zugleich ganz auf in eben dasselbe, was wir zwar vorher das Häßliche nannten, nun aber kaum noch so nennen dürfen. Muß es nicht so sein?

Es kann in der That nicht anders.

Dies wunderliche Verhältniß denn, wo es uns recht deutlich auffällt, muß es nicht da auch eine höchst wunderliche Wirkung auf unser Gemüth hervorbringen? Sieh nur, welch ein seltsamer Widerspruch darin ist, wenn wir auf der einen Seite bemerken, daß auch das Schöne, das verkörperte Wesen selbst, weil es Erscheinung sein muß,

nicht unsren elenden Bedürftigkeiten und Jämmerlichkeiten entgehn kann, welches dem elendesten Menschen eine fast boshafte Genugthuung giebt, indem er sich selbst damit vergleicht, und wenn doch zugleich eine edlere Freude in uns darüber erregt wird, daß auch das Schlechteste und das Gemeinste von dem Wesen und dessen Ausdruck durch die Schönheit nicht entblößt ist, sollte sich dasselbe auch auf eine etwas verzerrte Weise darin offenbaren. Beide Richtungen des Gemüths fallen aber da zusammen, wo sich dies Wechselverhältniß recht vollständig findet, wodurch sich eine ganz behagliche Befriedigung erzeugt, indem wir uns zugleich ganz gemein und darin ganz schön fühlen. Dies giebt eine Lust und Heiterkeit, die, ganz ähnlich an sich jener verhüllten und verkörperten Seligkeit, welche wir dem Schönen zuschrieben, dennoch durchaus in unsrer einheimischen, zeitlichen Welt uns vertraulich ergötzt.

Du brauchst eben nichts mehr beizufügen, sprach er lächelnd, um mich zu überzeugen, daß du den Ursprung des Lächerlichen beschreibst. Es macht mich ordentlich froh, daß ich deine Erklärung desselben so rasch billige wie begreife; die gewöhnlichen, wie die von einem Widerspruche für den Verstand, worauf sie auch den Reiz und Scharfsinn beziehn wollen, kamen mir immer so dürr vor, daß mir selbst das Lachen dabei verging.

Du verstehst mich rasch, versetzt' ich, und bemerkst auch wohl, daß hier auch ein Widerspruch ist, nur nicht im Verstande, sondern in der Phantasie. Für diese ist aber, wie wir ja wissen, der Widerspruch immer zugleich die

vollste Uebereinstimmung. Darum nimm ja nicht an, daß hier die Rede sein könne von dem boshaften Lachen des ganz Häßlichen, der sich nur freut, daß auch der von Ideen begeisterte Mensch die Schuld der Zeitlichkeit in schlechten Neigungen und Erbärmlichkeiten bezahlen muß; eben so wenig aber auch von der Freude des Guten darüber, daß er etwa im tiefsten Elend der Menschheit noch ein Fünkchen der Idee entdeckt. Etwas ganz anders seiner Art nach ist vielmehr die Lust, wenn wir auf die vorher aufgezeigte Weise im einzelnen Lächerlichen über das ganze Zeitliche und über uns selbst, weil Nichtiges und Wesentliches für uns Eins und dasselbe wird, unerbittert über das Gemeine, und sehr demüthig wegen des Edlen in uns, gemüthlich lachen. Dieses Lachen, o Freund, ist die zeitliche Gestalt, in welche verwandelt uns ein Theil der reinsten Seligkeit vom Himmel wie ein erfrischender Thau, herabgesandt wird, der uns zugleich von dem Elend der Gemeinheit, und von der ermüdenden Bemühung um das Höhere zum glücklichen Gleichgewicht der Schönheit aufrichtet. Gern möcht' ich dir noch vieles sagen, wie alle Wirkungen des Lächerlichen sich aus unsrem Standpunkt erklären lassen, und von den verschiedenen Arten desselben, wenn nicht die Zeit mich anmahnte, schneller auf unser letztes Ziel hinzueilen. Besinne dich deshalb, ob du mir zugiebst, daß erst im Lächerlichen recht erlangt ist, wonach wir strebten, der schärfste Gegensatz, der zugleich volle Uebereinstimmug ist, und so auch in der Erscheinung erkannt wird.

Leicht, sprach er, geb' ich es zu. Denn, in der Mitte gleichsam des Schönen, durfte sich der Gegensatz

des Schönen und Erhabenen, der uns dort die Hauptsache war, gar nicht als Widerspruch zeigen, sondern mußte ganz in die Einheit zusammenfallen.

Mit Recht, fuhr ich fort, bemerkst du diesen Unterschied. Vielleicht fällt dir aber auch ein, daß wir hier nicht alles beisammen hatten, was zum Schönen gehört; und daß wir ein wenig einseitig und zwar zu hochmüthig unser Schönes aufgewiesen haben.

Wie so dies? Als Lächerliches, dächt' ich, wär' es doch demüthig genug erschienen.

Nun, wir haben es doch immer nur dem ganz Gemeinen glänzend genug gegenübergestellt, und selbst dieses im Lächerlichen durch die ewige Kraft der Schönheit gleichsam geadelt. Wie aber, wenn wir nun bedenken, daß es als Erscheinung auch einem andren Widerspruche nicht entgehn kann, in welchem es mit der reinen und vollkommenen Gottheit, die erst alles erscheinende schafft, begriffen ist.

Dieser Widerspruch, versetzt' er, war ja wohl schon gehoben, da die schaffende Thätigkeit Gottes so mit dem Schönen, als ihrem Hervorgebrachten Eins war, daß sie mit ihm in gar keinem besondren Verhältnisse mehr stand.

Von dieser Einheit, sagt' ich, ist auch gar nicht die Rede, sondern von dem Schönen, das, als bloß Hervorgebrachtes angesehn, wie wir es vorher von dem Schaffen Gottes ablösen mußten, um es als Gegenstand wirklich vor uns zu haben, ganz Erscheinung ist, und sich als solche mitten in Widersprüchen schön erhal-

ten soll. So wie also in der schönen Erscheinung das Gemeine zwar mit enthalten ist, aber doch von ihr, weil es sie zugleich bekämpfte, gesondert wurde, so ist ja darin auch ein wirklich erscheinendes Göttliches, welches sich wieder von ihr absondern muß, da wir ja die Gottheit, selbst wie sie etwas Wirkliches und Persönliches ist, nicht bloß als Bestandtheil des Schönen, sondern auch und zwar vorzüglich, als ein für sich bestehendes Wesen erkennen müssen.

Jetzt versteh' ich, fiel er ein, erst deine Absicht vollständig. Den ganzen, vorher nur durch Vertilgung der beiden Glieder vereinbaren Gegensatz des Erhabenen und Schönen willst du auflösen, und wie vorher das Gemeine, nun das Göttliche rein absondern damit das Schöne frei in der Mitte schwebend bleibe. Auf die Vollendung dieser Reinigung des Schönen, wodurch alles vollendet werden muß, freue ich mich herzlich, und bitte dich ungesäumt damit vorzuschreiten.

Du triffst es beinah richtig, versetzt' ich. Um es jedoch vollkommen aufzufassen erinnere dich einmal, was wir früher fanden, als wir die wesentlichen Verhältnisse des Schönen im Allgemeinen durchgingen. Bemerkten wir da nicht in derselben Welt, in welcher uns die Geburtsstätte des Schönen lag, auch einen Standpunkt, auf welchem alle besonderen Dinge ihr Dasein nur in dem Wesen Gottes selbst hatten, und ganz darein aufgingen?

Allerdings; auch erkannten wir eben darein einen Zustand der Seligkeit; nachher aber zeigte sich auch,

daß diese Seligkeit auf gewisse Weise mit in das Wesen der Schönheit eingehe.

So war es; nun aber müssen wir das Schöne als ganz wirkliches, einzelnes Ding betrachten, wie du dich erinnern wirst. Als solches ist es denn wohl jenem ewigen Zustande, wie es bei Gott ist, entgegengesetzt, und, wenn gleich mit Wesen erfüllt, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit gänzlich unterworfen?

Ohne Zweifel; ja dieser Gegensatz scheint mir der Grund zu sein, warum man auf den Gedanken gekommen ist, das erscheinende Schöne für ein Abbild seines eignen Wesens in jenem göttlichen Zustande zu halten.

Nicht unrecht bemerkst du das. Jetzt aber kommt es uns mehr auf den Widerspruch an, der in diesen seinen Eigenschaften liegt. Denn bestreiten muß sich offenbar beides, wenn wir einerseits das Schöne mitten im Laufe der erscheinenden Dinge ganz, wie diese sind, hinfällig und nichtig finden, sein Wesen dagegen in dem Wesen Gottes ewig und unveränderlich. Muß sich da nicht das gottergebne Gemüth von jenem Zeitlichen, und sei es auch noch so schön, hinwegwenden zu dem, wo es allein die Hoffnung des unsterblichen und unbedürftigen Lebens ruhen lassen kann? Und wenn es das thut, versinkt ihm dann nicht die Schönheit ganz unter die übrigen wesenlosen Güter der nichtigen Welt? Wenn hingegen die Seele sich hängt an die irdische Gestalt, ist sie nicht in Gefahr, mit ihr unterzugehn in die Zerstückelung des Zeitlichen, und das ewige Licht des Unveränderlichen ganz in sich zu verdunkeln?

Wohl erkenn' ich, sprach er, daß sich nun jenem leichten und frohen Genusse, wovon wir vorher sprachen, eine wehmüthige Betrachtung über das hinfällige Schöne zugesellt; und wie vorher das Lachen von dir erklärt wurde, willst du nun den Gegensatz der Trauer entwickeln. Doch seh' ich nunmehr auch hier schon die Auflösung.

Zuvor, erwiedert' ich, überzeuge dich nur recht, daß es sich wirklich verhält, wie ich sage. Denke daran, wie oft die Religion die zu große Liebe zum Schönen ausgestoßen, und als ihrer unwürdig verdammt hat; ja daß selbst große Künstler zuletzt über ihr eignes Spiel mit Gestalten nur lächelten, und sich zurückflüchteten in die Wohnung der unverkörperten reinen Gottheit. Beim Petrarca, wirst du nicht wenige Sonette dieses Inhalts finden, und eins, worin er recht deutlich ausgesprochen ward, ist uns auch vom Michel Angelo aufbehalten.

Dagegen, versetzt' er, muß sich doch die Religion auch gar oft des Schönen zu ihren Zwecken bedienen; doch, was hier noch mehr ist, und ohne Zweifel nun auf deinem Wege liegt, die Schönheit ist ja auch selbst ganz göttlichen Ursprungs und Inhalts, und besteht eben in der Versöhnung dieses Widerspruches.

Vollkommen wahr! sprach ich, doch so, daß er Widerspruch bleibt. Daran kannst du aber recht sehn, welch ein wunderbares Ding das Schöne sei. Indem es mitten in dem Gewühl der anderen, erscheinenden Gegenstände durch die ihm inwohnende Herrlichkeit des göttlichen Wesens erhöht wird, kann es sich doch nicht aus

jener irdischen Verkettung befreien, sondern versinkt vor Gott mit der ganzen übrigen Erscheinung in Nichtigkeit. Dieser herbe Widerspruch, o Freunde, bewältigt jeden, auch unbewußt, mit einem nicht nur innigen, sondern allgewaltigen, nicht durch andere Güter heilbaren, sondern ewigen und unzerstreubaren Schmerze; denn nicht durch den Untergang des einzelnen Dinges wird er in uns erregt, ja nicht einmal bloß durch die Vergänglichkeit alles Irdischen, sondern durch die Nichtigkeit der Idee selbst, die, mit ihrer Verkörperung, zugleich dem gemeinsamen Geschick alles Sterblichen unterworfen wurde, mit der aber jedesmal eine ganze gottbeseelte Welt dahinstirbt. Dies ist das wahrhafte Loos des Schönen auf der Erde! Und dennoch ist in demselben, und muß in ihm sein, jener vollständige Uebergang des Göttlichen und Irdischen in einander, so daß, indem das Sterbliche vertilgt wird, nicht bloß an dessen Stelle der höhere Zustand der Verewigung tritt, sondern eben durch den Untergang erst recht einleuchtet, wie dieses Sterbliche zugleich vollkommen Eins mit dem Ewigen ist. Dadurch entsteht die überschwengliche Seligkeit, die mit der Wehmuth, und durch sie, bei solchem Anblick, in unsre Seele strömt, und uns auf so wunderbare Weise den ganzen Maaßstab gewöhnlicher Empfindung entrückt. Siehe nun, Erwin, ob nicht auch hier Einheit und Widerspruch durch eine göttliche Fügung vereint sind.

Mit Erstaunen erfüllt mich, versetzte dieser, deine Rede. Denn nun ist mir der ganze Schleier durchrissen, der mir das innerste Leben der Schönheit deckte. Nun

fühl' ich nur noch die innigste Sehnsucht, von dir zu hören, wie du endlich die beiden Bedeutungen, in welche das Schöne jetzt wieder zerfiel, vereinigen wirst.

Auch Anselm und Bernhard hatten mir aufmerksam und mit steigendem Antheil zugehört, und Anselm, der gern für jede Sache gleich das gestempelte Wort sucht, lobte mich sehr, daß ich ihm die Gründe des Komischen und Tragischen in ein helleres Licht gesetzt hätte als irgend jemand vorher. Worauf ich nicht umhin konnte zu erwiedern: Wer weiß, lieber Anselm, ob wir dies schon das Komische und Tragische nennen dürfen! Wir müssen wohl erst sehn, ob auch beides wirklich als Ein und dasselbe Schöne bestehn kann, und ob nicht endlich unsre ganze Darstellung eine Tragödie vom Schönen selbst war.

Du wirst doch nicht, fiel Erwin mir ein, auch jetzt noch unseren schwer gewonnenen Besitz wieder hinwegrauben?

Ich nicht, sagt' ich darauf, aber wie eine tausendklauige Harpyie führt ihn uns die Rede selbst, die ihn schon so oft uns raubte und wieder gab, von dannen. Alles nämlich, was wir hier über das Schöne gefunden haben, entwickelte sich doch aus demselben, in so fern es Hervorgebrachtes und Erscheinung war. Nicht so?

Ja, so war es. Denn es war als Eins und dasselbe zwar auch zugleich das göttliche Schaffen selbst, welches aber in Gott sein muß, und nicht in der wirklichen Erscheinung sein kann.

Du erinnerst dich ganz richtig. Wenn wir aber

meinten, daß es auch als wirkliches Ding und Hervorgebrachtes der gemeinsame Mittelpunkt aller Verhältnisse sein könne, zeigt sich dieses nicht jetzt als ein Irrthum, da es sich ja immer wieder nur auf entgegengesetzten Standpunkten vollenden konnte?

Wie so? In jedem dieser Standpunkte war doch Widerspruch und Einheit vereinigt.

Das wohl; aber sind es auch beide Standpunkte selbst? Und ist es nicht dennoch immer das Eine und selbe Schöne, das uns als ein Gegenstand bald des Ergötzens, bald der Trauer erschien?

Freilich; dies eben wünscht' ich noch vereint zu sehn.

Vereint ist es auch, Erwin, aber wo anders, als in jenem göttlichen Schaffen, worin das ganze Wesen in allen seinen Tiefen, und die ganze Erscheinung in aller ihrer Zersplitterung sich vollkommen mit einander sättigen, so daß auch alle nach und nach vor uns entstandenen, verschiedenen Richtungen zwar darin mit enthalten, aber ihre Widersprüche auch schon von Ewigkeit her vereint sind?

So muß es sein. Wären sie denn aber für unsre Welt der Erscheinung gar nicht zu vereinen?

Siehe nur selbst zu! In dieser Welt schwebt uns ja das Schöne zwischen Erscheinung und Wesen, und als eben dasselbe wirkliche Ding, und nach denselben Bestandtheilen betrachtet, fiel es uns durch innere Widersprüche auf der Einen Seite in das Gebiet der vorherrschenden Erscheinung, und war als Schönes in je-

den Schluß haben muß. Ich meine nämlich doch, Erwin, daß du etwas triftiges bei deinen Worten denkst.

Was ich denke, sprach er, ist, daß es wohl in uns, die wir durch Phantasie uns bis zum Auffassen jener göttlichen Schöpfung erheben konnten, auch eine Kraft geben möchte, um jenes Schaffen in dieser unserer Welt zu wiederholen, oder wenigstens nachzuahmen.

Und solche Kraft, sagt' ich, müßte ja wohl eine Gabe Gottes sein, die er uns aus seiner eignen Vollkommenheit herabsenkte, um, Schönes schaffend, selbst schön zu sein, wie wir es für ihn und in seinem Reiche sind. Einen anderen Namen hätten wir denn dafür wohl nicht, als den der Kunst! Dünkt euch aber nicht, daß uns alles daran liege, durch sie, zu der Erwins vorbedeutungsvoller Mund uns führte, nun endlich zum Ziele zu gelangen, und daß wir deshalb vor allen Dingen eine bestimmtere Abrede treffen müssen, wann wir uns wiedersehn?

Zum Beifall aller war dies Wort ausgesprochen, und die Abrede wurde getroffen.

Erwin

Vier Gespräche

über das

ne und die Kunst.

Von

K. W. F. Solger,

dentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Berlin,

in der Realschulbuchhandlung,

1815.

22

(19)

Drittes Gespräch.

Es erfreut mich ungemein, o Freunde, sprach Anselm, als wir uns zum dritten Mal an dem schon gewohnten Orte getroffen und nach freundlichen Begrüßungen um die Quelle gesetzt hatten, daß ein so schöner Tag unserer Unternehmung das glücklichste Vorzeichen darbietet. Denn mit leichtem Gesäusel mildert ein sanftes Wehen die Glut der schon zum Abwege gewandten Sonne, und stimmt in das behagliche Geplätscher der Wellen ein. Ganz hingegeben dem Genusse der lauen, balsamischen Luft und deines Vortrages, Adelbert, will ich hier im Grase ruhen, und, es komme nun auch in deiner Rede, wie es wolle, mich in gottähnlicher Mühlosigkeit bloß an dem ergötzen, was mir dargeboten wird. Auch wär' es unrecht, dir heute viel einzureden, da es endlich dahin gekommen ist, daß du, wenn auch nicht mit deutlichen Worten, doch in der That, dich anheischig gemacht hast, uns, was du neulich andeutetest, im Zusammenhange zu entwickeln und anzuwenden. Und hättest du gleich anfänglich eine solche zusammenhangende Darstellung gegeben, so wäre vermuthlich alles leichter und besser von statten gegangen. Denn nachdem wir das

ganze System vor uns gehabt hätten, und die Verhandlungen gleichsam geschlossen gewesen wären, hätte jeder von uns ein ganz bestimmtes und auf das Ganze gegründetes Urtheil darüber fassen und aussprechen können, da hingegen nun wegen des vielen Zwischenredens und Mißverstehens und Streitens zwei weitläuftige Unterredungen dazu gehört haben, uns nur einigermaßen begreiflich zu machen, was du eigentlich wolltest. Zwar ist die schönste Form der Philosophie in ihrer künstlerischen Ausbildung gewiß das Gespräch, wie vor allen das Beispiel des göttlichen Platon beweist; aber das muß dann auch ein Kunstwerk im höheren Sinne des Wortes sein, worin sich die streitenden Meinungen schon voraus in der alles umfassenden Anlage versöhnt haben. Von selbst aber und durch den Zufall, wodurch die Menschen wirklich zusammengeführt werden, kann doch dergleichen nicht entstehn. Darum, Bernhard und Erwin, laßt uns alle drei uns selbst ein Pythagoreisches Zurückhalten auflegen, und Adelberts Darstellung nicht ferner unterbrechen.

Du bist doch ein wenig ungerecht, sprach darauf Erwin, mit Lächeln, gegen uns andre, die wir nicht so fest, wie du, in unserer Meinung saßen. Von mir wenigstens kann ich offen gestehen, daß ich schwerlich zu dem, was ich jetzt zu wissen glaube, ohne diese Gespräche mit Adelbert gelangt sein würde. Und obwohl ich auch wünsche, daß er nunmehr im Zusammenhange das, wozu er den Keim gelegt hat, ausbilden möge, so kann ich doch schlechterdings nicht ruhen, bevor ich ihm

noch erst eine Frage vorgelegt habe, die mich sonst nur immerfort peinigen und meine ganze Andacht zerrütten möchte.

O du endloser Frager, fiel ihm Anselm etwas unmuthig ein, was wirst du ihm nicht noch ab- und anfragen! Fast möcht' ich dich bitten, Adelbert, endlich einmal alle diese Störungen abzuschneiden.

Nun wahrlich, sagt' ich, noch etwas unzufrieden über Anselms erste Rede, da würde mich ja der Vorwurf des Widerspruchs mit mir selbst treffen, wenn du dich erinnern willst, daß ich mich neulich in euren ganzen Handel nicht anders einlassen wollte, als wenn ich Erwin zuvor in Gang gebracht hätte; und nun soll ich ihn mit Gewalt zwingen still zu sitzen, und allein voran rennen? Dies mag bequem sein für die, welche sich gern an ihren eigenen Sprüngen ergötzen, und etwa auch schon voraus wissen, daß sie auf dem Gerüst umher gute Freunde genug zum Klatschen haben, und wiederum für die Zuschauer, die beim Nachhausegehn doch durch ihr Mäkeln ihre tiefe Kenntniß einander an den Tag legen können, in gemüthlicher Sicherheit, weil sie unter den Ihrigen sind. Doch, um dich nicht wieder böse zu machen, bitt' ich dich im Namen Erwins, ihm seine Frage zu erlauben, und weil ich ihm zutraue, daß er etwas fragen wird, woran ich die von dir verlangte Ausführung anknüpfen könne, will ich dafür auch versprechen, diese so zusammenhangend als möglich zu machen, und nur die Zwischenreden zuzulassen, die mit

durchaus zu der Ueberzeugung, daß ich verstanden sei, nöthig sein werden.

Mag er denn fragen, gab Anselm zur Antwort, was er Lust hat. Ich sehe aber schon, daß wir wieder nicht recht zur Sache kommen.

Meine Frage, sprach darauf Erwin, wenn es Anselm denn erlanbt, war diese, oder vielmehr beruht sie auf diesen Zweifeln. Ich glaube ganz wohl begriffen zu haben, warum sich die Schönheit durchaus nicht in den Gegensätzen, wodurch das wirkliche, gemeine Dasein sie trübt, offenbaren wollte, und daß sie zuletzt bloß in der Handlung des göttlichen, oder des diesem nachgeahmten Schaffens selbst sein muß. Aber ein Widerspruch scheint mir darin zu liegen mit meiner frühern Meinung, die, wenn ich dich irgend richtig verstanden habe, durch deine Darstellung des eigentlichen Wesens der Schönheit ganz bestätigt wurde, daß nämlich diese in der äußeren Erscheinung der Dinge vollkommen gegenwärtig sei. Danach scheint sie doch immer, sobald sie Schönheit sein soll, etwas schon vollendetes sein zu müssen, worin das Schaffen sich ganz erfüllt habe; und daher möchte auch die Lehre stammen, daß die Kunst eine Nahahmung der Natur sei, welche wohl in der gewöhnlichen Gestalt nur mißverstanden, und ursprünglich davon ausgegangen ist, daß die Kunst ihre Gegenstände als schon vollendet und ganz wirklich darstellen soll. Nur über diesen Zwiespalt bitt' ich dich, ehe du weiter gehst, mich zu beruhigen.

Sagt' ich es nicht, versetzt' ich darauf, daß Erwin schon etwas fragen würde, woran ich das übrige leicht

anknüpfen könnte? Ich verstehe dich doch recht, wenn du meinst, die wahre und vollkommene Natur müsse nach dieser zweiten Ansicht in dem Schönen erscheinen, und diese von der Kunst nachgeahmt werden?

So mein' ich es.

Also doch nicht, daß die wirkliche, gemeine Natur das Vorbild der Kunst sein sollte?

Dies erklärt' ich ja eben für Mißverständniß.

Nun so laß uns sehn, wie jene vollkommene und wahre Natur beschaffen sein muß. Ohne Zweifel muß darin der wesentliche Begriff, der dem ganzen wirklichen Sein zum Grunde liegt, vollständig ausgebildet und entwickelt sein.

Ganz gewiß, sprach er.

Dies ist aber in der wirklich erscheinenden Natur und in den einzelnen Dingen, die wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht der Fall, sondern diese müssen wir immer noch erst auf den inneren Begriff zurückführen. In jener dagegen muß dieser Begriff selbst auf solche Weise wirklich geworden sein, daß er in jedem einzelnen Dinge vollständig erkannt werden kann. Nicht wahr?

Ja freilich, sagt' er; und eben dieses ist es ja, was mir die Zweifel schafft, warum nicht schon dieser vollständig entwickelte Begriff zur Schönheit hinreiche, und so das vollkommene Sein nicht selbst schön sei, ohne daß wir noch jenes göttliche Schaffen besonders hinzudenken müßten.

Gedulde dich nur, versetzt' ich, und gieb erst recht

der Bedeutung doch ganz das, was wir das Lächerliche nannten; und auf der andern ward es in seinem Verhältniß zur Gottheit ein Gegenstand der Trauer, und das ebenfalls ganz. Ist denn solchergestalt nicht Beides in ihm, und zwar beides bloß nach seinen wechselnden Verhältnissen, in die es sich, von keinem inneren, beide umfassenden Bande zusammen gehalten, wesenlos zerspaltet? Denn was allen seinen wesentlichen Bestimmungen nach etwas andres wird, je nachdem wir es auf dieses oder jenes Verhältniß beziehn, so daß es nur in der einen Beziehung dieses, in der anderen aber jenes Ding wird, muß das nicht ein bloßes Verhältnißding und ein an sich nichtiger Schein genannt werden? Wenn aber alle Dinge dieser Welt zwischen Lust und Trauer, Lachen und Weinen schwanken, so ist es mit dem Schönen noch viel schlimmer bestellt; denn dieses zerspaltet sich so, daß es entweder ganz lächerlich oder ganz trauervoll ist; nur als dieses oder jenes von beiden kann es das Schöne sein, und doch ist die Schönheit nur da, wo die Bestandtheile, welche beides bilden, völlig Eins und dasselbe sind. So geräth es mit sich in den vollkommensten Widerspruch, und ist stets das grade Gegentheil seiner selbst, ja man könnte sagen, sein eigenes Gespenst, nirgend aber das Wahrhafte und Lebendige, wovon es nur bald auf dieser, bald auf jener Seite als ein nichtiger Widerschein aufgefaßt werden kann. Gedächtest du hiegegen dich darauf noch zu berufen, daß doch in jeder von beiden Richtungen für sich etwas Bestehendes und eine Versöhnung des Wider-

spruches herauskam, so bleibt eben das Schlimmste, daß es nie in Einer von beiden allein erscheinen kann, indem das Wesen und die Erscheinung an ihm, als dem Schönen, beide stets gleichen Antheil haben, dem Wechsel aber beide nur entnommen werden können in dem göttlichen Schaffen selbst, so daß es nur für Gott ein bleibendes Schönes, und, weil eben sein Schaffen in allem, für ihn auch alles schön ist, für uns aber die Schönheit nicht allein in die Verhältnisse alles übrigen irdischen Scheines zerfließt, sondern sich durch das Grundverhältniß ihrer eigenen Bestandtheile in sich selbst zersprengt, und etwas unmögliches wird. Mit Recht also konnt' ich sagen, daß unsre Rede wohl eine wahre Tragödie vom Schönen vorgestellt habe.

Hätten wir es lieber, sprach Anselm, durch einen Hymnus gepriesen, dessen angeschlagene Töne du nur zu oft gewaltsam unterdrückt hast!

Das wäre, versetzt' ihm Erwin, doch wohl nur eine träumerische Täuschung gewesen. Weil aber einmal unsre Sache bis zu frommen Wünschen gesunken ist, so wünscht' ich lieber, wir hätten es selbst geschaffen, anstatt es als ein schon vorgefundnes, geschaffenes Ding zu beurtheilen.

Wenn ich eins wählen soll, sagte Bernhard, so muß ich dem letzten beistimmen.

Und ich, fügt' ich hinzu, will euch auch meine Stimme geben, nicht bloß damit wir den stolzen Anselm überstimmen, was mir freilich auch nicht ungelegen kommt, sondern weil die Tragödie doch einen beruhigen-

den Schluß haben muß. Ich meine nämlich doch, Erwin, daß du etwas triftiges bei deinen Worten denkst.

Was ich denke, sprach er, ist, daß es wohl in uns, die wir durch Phantasie uns bis zum Auffassen jener göttlichen Schöpfung erheben konnten, auch eine Kraft geben möchte, um jenes Schaffen in dieser unserer Welt zu wiederholen, oder wenigstens nachzuahmen.

Und solche Kraft, sagt' ich, müßte ja wohl eine Gabe Gottes sein, die er uns aus seiner eignen Vollkommenheit herabsenkte, um, Schönes schaffend, selbst schön zu sein, wie wir es für ihn und in seinem Reiche sind. Einen anderen Namen hätten wir denn dafür wohl nicht, als den der Kunst! Dünkt euch aber nicht, daß uns alles daran liege, durch sie, zu der Erwins vorbedeutungsvoller Mund uns führte, nun endlich zum Ziele zu gelangen, und daß wir deshalb vor allen Dingen eine bestimmtere Abrede treffen müssen, wann wir uns wiedersehn?

Zum Beifall aller war dies Wort ausgesprochen, und die Abrede wurde getroffen.

den Schluß haben muß. Ich meine nämlich doch, Erwin, daß du etwas triftiges bei deinen Worten denkst.

Was ich denke, sprach er, ist, daß es wohl in uns, die wir durch Phantasie uns bis zum Auffassen jener göttlichen Schöpfung erheben konnten, auch eine Kraft geben möchte, um jenes Schaffen in dieser unserer Welt zu wiederholen, oder wenigstens nachzuahmen.

Und solche Kraft, sagt' ich, müßte ja wohl eine Gabe Gottes sein, die er uns aus seiner eignen Vollkommenheit herabsenkte, um, Schönes schaffend, selbst schön zu sein, wie wir es für ihn und in seinem Reiche sind. Einen anderen Namen hätten wir denn dafür wohl nicht, als den der Kunst! Dünkt euch aber nicht, daß uns alles daran liege, durch sie, zu der Erwins vorbedeutungsvoller Mund uns führte, nun endlich zum Ziele zu gelangen, und daß wir deshalb vor allen Dingen eine bestimmtere Abrede treffen müssen, wann wir uns wiedersehn?

Zum Beifall aller war dies Wort ausgesprochen, und die Abrede wurde getroffen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand, 1780-1819

Erwin vier Gespräche über das Schöne und die Kunst

Bd.: 1

Berlin (1815)

L.eleg.g. 380 q-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10574674-6